329

JULIÁN MARÍAS

ENSAYOS DE TEORÍA

50 ptas.

ENSAYOS
DE
TEORIA

JULIAN MARIAS

ENSAYOS DE TEORIA

EDITORIAL BARNA, S. A.
BARCELONA

Copyright by
EDITORIAL BARNA, S. A.
BARCELONA 1954

GRAFICAS FOMENTO. - Casanova, 57

LOS GENEROS LITERARIOS EN FILOSOFIA

CREO que una de las dificultades principales, si no la capital, que encuentra la filosofía de nuestro tiempo es la que se refiere a sus géneros literarios. Se suele hablar con demasiada precipitación de los géneros literarios en que se «vierte» la filosofía. Hace algún tiempo, en un estudio sobre «La novela como método de conocimiento» (1), observé que esa imagen trivial es peligrosa, porque supone entre la filosofía y su género literario una relación análoga a la que existe entre el líquido y la vasija; es decir, la preexistencia previa de ambos y su independencia. La realidad es bien distinta: la filosofía se expresa —y por tanto se realiza plenamente— en un cierto género literario, y hay que insistir en que antes de esa expresión no existía sino de forma precaria y más bien sólo como intención y conato. La filosofía está, pues, intrínsecamente ligada al género literario, no en que se vierte, sino —diríamos mejor— se encarna.

Lo que ocurre es que la filosofía suele echar mano de ciertas formas literarias vigentes, que se adaptan mejor o peor a su íntima necesidad. Rara vez ha inventado la filosofía sus propias formas, no tanto por falta de imaginación de los filósofos creado-

(1) Recién publicado por la Universidad Nacional de Colombia en mi libro *El existencialismo en España*, Bogotá 1953.

res como por el sistema de presiones sociales que se han ejercido sobre ellos; en cierto modo, la frecuente inautenticidad de la expresión literaria de la filosofía ha sido una defensa —un burladero, diríamos en nada inoportunos términos taurinos— para ocultar su radical novedad, inverosimilitud y escándalo. La cosa es tan radical, que empieza, como era de esperar, por el nombre mismo de la filosofía (2). El escrito filosófico es, si se mira bien, algo inaudito; para que no lo sea tanto, el *escrito* como tal propende a ser algo usual y admitido. ¿A qué precio? Esta cuestión es decisiva, porque remite al problema del «logro» o realización de la filosofía. Quiero decir a la cuestión de en qué medida la filosofía ha llegado a ser lo que tenía que ser en cada momento o se ha frustrado. Sería del mayor interés una reconstrucción de la historia de la filosofía desde este punto de vista. Ya que una historia de la filosofía en el pleno rigor de esta expresión es hoy por hoy imposible, conviene ir ensayando una serie de enfoques parciales y unilaterales, pero de máxima radicalidad, de esa realidad tan compleja; uno de ellos sería el que acabo de apuntar; otro, lo que llamo *biografía de la filosofía,* es decir, la historia de lo que ha ido siendo eso que se llama hacer filosofía (3).

Hay que advertir que la lectura enturbia casi siempre la peculiaridad de los géneros literarios. Me explicaré: el lector de una época cualquiera —por ejemplo la nuestra—, lee los textos filosóficos *de la misma manera,* es decir, desde el punto de vista de lo que *él* entiende por filosofía. En cualquier forma literaria busca aquellos elementos que responden a

---

(2) Sobre esto, véase Ortega y Gasset: *Stücke aus einer «Geburt der Philosophie»* (en el homenaje a Jaspers, *Offener Horizont,* 1953.

(3) He planteado esta cuestión en diversos trabajos, reunidos bajo ese título en mi libro *Biografía de la Filosofía* (Emecé, Buenos Aires, 1954).

su expectativa normal ante un escrito de filosofía, y prescinde de los demás, o los relega a un segundo plano, aunque acaso fuesen los más importantes para su autor. Por ejemplo, «prosifica» el poema presocrático o trata de desprender del diálogo platónico las tesis doctrinales que en él se expresan y formulan. Sólo a una mirada histórica perspicaz y muy avezada, como empiezan a existir en nuestra época, se presentan los textos del pretérito en su forma propia y originaria. Para citar el ejemplo más claro y extremado, piénsese en la reducción formal de la filosofía toda que ejecuta una exposición escolástica de su contenido, o, todavía más, la utilización y discusión de ella en un libro de esta orientación. La atención del lector va derecha a los puntos que desde su propio punto de vista son «relevantes», y los demás quedan automáticamente preteridos; dicho con otras palabras, despoja de su forma al texto que tiene delante y proyecta sobre él un esquema que le es ajeno; le impone así, por consiguiente, un «género literario» que nunca tuvo. Ahora bien, si a la obra filosófica le es esencial su encarnación literaria, esta lectura es una adulteración radical de su contenido. El partidario de este modo de leer argüirá tal vez que para una comprensión y valoración *histórica* o sociológica del texto en cuestión, es posible que así sea; pero que a él le importa sólo la *verdad* o falsedad de ese texto, y por tanto su reducción a «tesis», enunciados o *statements* —y empleo esta pluralidad de términos porque análoga actitud suele tomarse desde diversas observancias—. A esto habría que oponer que la *verdad* no es en modo alguno independiente de los géneros literarios ni indiferente a ellos: certeramente lo reconoce la Iglesia católica al señalar que la verdad o inerrancia de la Escritura no es «homogénea», sino que cada libro tiene la verdad propia de su género. Pensar que lo que importa en el Poema de Parmé-

nides es sólo la tesis de que el ente es uno, y que el viaje en carro es irrelevante, o que lo «filosófico» en el *Fedro* platónico es la definición del alma como lo *autokíneton* o que se mueve a sí mismo, y que se puede prescindir del mito de los caballos alados, es ignorar lo que han pensado Parménides y Platón y, de paso, el significado mismo de la palabra verdad. En un viejo trabajo que escribí en la adolescencia mostré cómo el sentido del argumento ontológico pende esencialmente de ese olvidado «insensato» o *insipiens* a quien se pasa por alto para examinar lógicamente si el raciocinio de San Anselmo «concluye» o no, sin pararse a pensar por dónde realmente *empieza* y, por tanto, antes que otra cosa, *de qué se trata* (4).

Todo esto muestra, a la vez, el alcance y la dificultad del tema. El alcance, porque la comprensión de cualquier filosofía está condicionada por la claridad que se tenga acerca de su género literario, y esto, claro está, no se limita al pretérito, sino que nos afecta a nosotros; es decir, que tampoco podemos entender del todo la filosofía actual sin esa condición; y, lo que es aún más grave, que una filosofía que deje en sombra este tema tiene una inevitable componente de sonambulismo e inautenticidad. La dificultad, puesto que tenemos que hacer una enérgica violencia sobre nuestros hábitos mentales para hacer aparecer ante nosotros, en su peculiaridad originaria, los géneros literarios de la filosofía del pasado; hasta el punto de que no sabemos a ciencia cierta cuáles han sido esos géneros, menos aún en qué ha consistido rigurosamente cada uno de ellos.

Y, ante todo, ¿cuántos han sido hasta ahora los géneros literarios en filosofía? Aunque nos restrin-

(4) *San Anselmo y el insensato*, Madrid, 1944, 2.ª ed. 1954. El ensayo que da título al volumen fué publicado en 1935.

jamos a la filosofía occidental —una consideración de las filosofías orientales no sólo ampliaría el problema, sino que lo complicaría con otras cuestiones *previas* y que nos desviarían de nuestro camino—, la respuesta no es fácil. Porque corremos el riesgo de contemplar esos géneros literarios *desde fuera* y atenernos a ciertas características suyas esquemáticas, que pueden muy bien no ser decisivas. Por ejemplo, el hecho de que el *Teeteto* y los *Three dialogues between Hylas and Philonous* sean diálogos entre varios interlocutores, ¿parmitirá afirmar que pertenecen al mismo género literario? ¿Podremos poner dentro del mismo las *Confessiones* de S. Agustín y el *Discours de la méthode,* en vista de que ambos libros son dos autobiografías? El común carácter de «tratados», ¿autoriza a la identificación, en cuanto al género literario, de la *Etica a Nicómaco,* la *Ethica* de Spinoza y la *Wissenschaft der Logik* de Hegel? Esto sin contar con la necesidad de distinguir entre los géneros originarios y auténticos y sus imitaciones; pero ni siquiera basta con esa distinción, porque después de hacerla no basta con desechar las imitaciones, sino que hay que dar razón del hecho, nada trivial, de que en ciertos momentos de la historia el género literario elegido por la filosofía sea nada menos que la *imitación.*

Me importa hacer constar que aquí no pretendo estudiar en general el problema, sino sólo en lo que afecta a las dificultades de la filosofía del siglo **xx**; por eso, no hay que esperar una enumeración rigurosa ni exahustiva de los géneros literarios filosóficos; bastará con apuntar, en orden aproximadamente cronológico, una serie de formas inequívocas, cuyo solo enunciado aclarará en qué consiste nuestro problema concreto:

1) Poema presocrático.
2) Prosa presocrática (5).
3) *Logos* o discurso sofístico.
4) Diálogo socrático-platónico.
5) *Pragmateia* o *akróasis* aristotélica.
6) Disertación estoica (6).
7) Meditación cristiana (San Agustín, San Bernardo).
8) Comentario escolástico (musulmán, judío o cristiano).
9) *Quaestio.*
10) *Summa.*
11) Autobiografía (Descartes).
12) Tratado.
13) *Essay* (7).
14) Sistema como género literario (idealismo alemán).

A partir de aquí comienza, no ya el cambio —ya hemos visto cuánta ha sido la variación—, sino la crisis de los géneros literarios. Y en una forma muy concreta, porque lo que empieza es la historia de una serie de tentaciones. Me explicaré.

El idealismo alemán, especialmente con Hegel y Schelling, significa el triunfo de la Universidad en la sociedad europea. Sobre todo después de la fundación de la Universidad de Berlín, ésta irradia extraordinariamente sobre Prusia, sobre toda Alemania y, en seguida, sobre Europa casi entera. Y esta irradiación es principalmente filosófica. De esta manera el filósofo se va a convertir en *profesor*: (No se en-

(5) Sobre la diferencia entre los poemas y los escritos en prosa presocráticos, véase el estudio de Ortega citado en la nota 2.

(6) La obra de Marco Aurelio, ¿debería incluirse entre las disertaciones o es una «meditación»? Recuérdense las oscilaciones en la traducción de su título *Eis Heautón: A sí mismo, Reflexiones, Meditaciones, Soliloquios.*

(7) En inglés, sí, porque se trata del género literario británico desde Bacon; los demás —Leibniz— se contagian de los ingleses; y así todo el XVIII.

tiende la filosofía del XIX si no se ve bien hasta qué punto está determinada, en su contenido y en sus valoraciones, por el predominio del profesor universitario; el despectivo *Kathederphilosophie,* que entonces se acuña, expresa la reacción minoritaria a esa universal vigencia.) La consecuencia no se hace esperar: los géneros literarios de la filosofía quedan automáticamente amenazados por la tentación de la *docencia.* No es la primera vez que esto acontece, por supuesto, y volveré en seguida sobre ello; pero hay que advertir que en otras épocas se trataba de formas de docencia bien distintas. Lo decisivo es que la docencia es siempre una realidad secundaria y derivada, que supone la previa existencia de la filosofía que se va a enseñar. Las formas docentes trasvasan un contenido ya dado a formas literarias filosóficamente inauténticas. Esta fué la primera tentación, que dominó casi todo el siglo XIX y aún no ha terminado.

La segunda, que interfiere con ella, es la de la *ciencia.* La vigencia cientificista coincide aproximadamente con la última fase del idealismo alemán y es una de las causas de su disolución. La filosofía pretende ponerse al paso con la ciencia, pretende ser ciencia —«un pasajero ataque de modestia», ha dicho Ortega—, y el libro filosófico no quiere desentonar. La filosofía aparece como una *disciplina científica* entre las demás, que ocupa su lugar correspondiente en los programas universitarios y en los catálogos editoriales. Es una «especialidad», un *Fach,* cuya peculiaridad reside sólo en sus temas y en sus contenidos doctrinales; la idea de que el libro de filosofía fuese distinto del de historia, psicología o biología, *como libro,* hubiese parecido el colmo de la impertinencia.

Y sólo se atrevieron a pensarlo así, en efecto, los impertinentes. ¿Quiénes? Los *déclassés,* los francotiradores de la filosofía, los discrepantes; con otras

palabras, los que no eran profesores universitarios o en grado mínimo: Maine de Biran, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche. (Comte en cierta medida también; pero sólo muy en parte: porque estaba excesivamente dominado por la vigencia científica —salvo al final, cuando su genial *Système de politique positive* escandalizó a su fiel y opaco Littré, más papista que el Papa, más comtiano que Comte mismo—, y porque, aunque no fué profesor, lo deseó demasiado.)

Con esto comienza la tercera tentación: la *literatura*. Y entonces se ensayan cosas nuevas: diarios íntimos, diversos modos de exhibición de la intimidad, pasión romántica, aforismos. Y los estupendos títulos —literarios—: *O esto o lo otro* (más literal y enérgicamente, *O-o, Enten-Eller*), *El concepto de la angustia, Tratado de la desesperación, El instante, Migajas filosóficas, Post-scriptum final no científico* (repárese bien, «no científico») *a las migajas filosóficas, El mundo como voluntad y representación, Humano, demasiado humano, Así hablaba Zaratustra, Más allá del bien y del mal...*

No cabe duda de que este influjo literario fué fecundo y devolvió a la filosofía lo que podemos llamar una forma interna; inadecuada, en definitiva inauténtica, pero forma al fin y al cabo. De la moderación de ese impulso literario por la vigencia científica nacieron formas tan vacilantes en cuanto a su género literario pero tan sabrosas como las de Dilthey, James y Bergson; si las comparamos con Wundt, Spencer o Brunschvicg, se ve hasta dónde llegaban los peligros, y cómo la tentación literaria, con todos sus riesgos, fué una cura de urgencia en la vena rota por donde se desangraba a buen paso la filosofía.

Y con esto llegamos a nuestra época, en que la crisis se ha acentuado hasta tal punto, que a mi juicio lo que más frena hoy el desarrollo de la filosofía,

lo que interrumpe la maduración de pensamientos por lo demás pujantes, es la perplejidad en cuanto al género literario. Pero antes de preguntarnos por qué nuestro tiempo tiene tan especiales dificultades y en qué consisten, conviene plantearse otra interrogante más general y radical: ¿a qué responden los géneros literarios en filosofía y qué los determina?

Lo primero que ha de tenerse en cuenta es, naturalmente, lo que se quiere decir. No me refiero, claro está, al contenido concreto como doctrina de cada filosofía, porque si así fuera los géneros literarios coincidirían con las filosofías existentes, sino a lo que eso que se dice representa para el filósofo y, secundariamente, para el lector. Dejemos de lado a los presocráticos, porque, al iniciarse en ellos la filosofía, el problema de su género literario queda subsumido en otro anterior y más hondo: el de su género de «pensar» y, más aún, de su género de hacer humano. Si se compara el diálogo platónico con un comentario medieval, la diferencia salta a la vista: en el primer caso, lo que dice Platón es *lo que está viendo;* con mayor rigor, lo que expresa es su visión misma, ya que la filosofía no se puede exponer, como dice en la Carta VII; el comentario medieval, por ejemplo un comentario aristotélico, sea de Averroes o de Santo Tomás, trata de decir una filosofía que está ahí, existente y hecha, de declararla y, si se quiere, depurarla y completarla. La *meditatio* cristiana dice un itinerario, recorrido personalmente por el filósofo, pero —y esto es esencial— repetible en principio por el lector, cuyo papel es el de *asistir* a él y así rehacerlo por su cuenta. Si de ahí pasamos al *essay* inglés del XVII, lo que éste pretende decir es el resultado de una indagación particular, sobre un tema *elegido* y con método propio, de la cual se *comunican* a la vez los resultados y el procedimiento. Repárese en la significativa forma de

los títulos: «An Essay *concerning*...», o la arbitraria prolijidad de la *Siris* de Berkeley. En el sistema idealista alemán, lo dicho tiene que ser la clave de lo real en su integridad, tal como se realiza y actualiza en la mente del filósofo, y esto condiciona los géneros literarios y se refleja en los títulos: piénsese en el paralelismo de las tres *Críticas* kantianas, en la reiteración por parte de Fichte del *mismo* propósito total en las sucesivas versiones de la *Teoría de la ciencia,* en la culminación de la *Historia de la Filosofía* de Hegel en un «Resultat» que la cierra y que no es otra cosa que Hegel en persona. Aunque un análisis minucioso de lo que han *querido decir* todos y cada uno de los géneros literarios de la filosofía es empresa tentadora como pocas, basten estas alusiones para aclarar simplemente de qué se trata.

En segundo lugar, el género literario está condicionado por el lector. *A quién* se dirige el libro de filosofía y *qué pretende* de ese quién: ésta es la doble cuestión inseparable. Es evidente que el hecho material de que los libros, desde fines del siglo xv, se imprimen, altera de raíz la situación y, por tanto, repercute sobre todos los géneros literarios. Claro es que después de la imprenta se siguieron cultivando los mismos tipos de libros que antes; pero por la misma razón por la cual los automóviles primitivos se parecían extrañamente a los coches de caballos, menos los caballos: que las cosas en la historia tardan en acontecer. Pero desde que apareció el motor de explosión ya estaba ahí el automóvil, y desde Gutenberg se había dado al traste con la estructura del libro antiguo y medieval: su manifestación era cuestión de tiempo. El discurso sofístico no se escribe; mejor dicho, probablemente sí, pero para ser leído en voz alta o recitado; la *quaestio* escolástica está en principio destinada a un grupo de estudiantes; el libro de Leibniz, de Clarke o de Loc-

ke está consignado a un público *disperso* de lectores, pertenecientes a una minoría internacional: los *scholars*, los *Gelehrte*, los *savants*: el público, por ejemplo, de las *Acta eruditorum*. Si se toman dos tipos de libros intrínsecamente vinculados a la docencia, como la *akroasis* de Aristóteles y el *Lehrbuch* del profesor alemán de 1880, vemos que en cierto sentido son justamente lo opuesto: el libro de Aristóteles surge de la docencia, es el *resultado* de la docencia, de lo que pudiéramos llamar la «investigación escolar»; el manual alemán está hecho para la docencia, y si hubiéramos de situarlo dentro de una de las que hace treinta años se llamaban graciosamente «ontologías regionales», habría que decir que sólo existe en el *mundo de los objetos académicos*.

Pero con saber *cuántos* y *cuáles* son los lectores del libro filosófico no es suficiente; hace falta saber qué pretende el libro hacer con ellos. Y las diferencias no son menores. El poema de Parménides se propone llevar a la índole última de lo real, desvelar la condición radical de eso que hay, y que consiste en consistencia o ser; la disertación de Séneca no tiende a nada parecido, sino a verter seguridad y conformidad sobre el alma del lector, confortarlo para la marcha por la vida; si el primero es la violación de la realidad por la inteligencia del hombre, la segunda es un viático: ¿cabe dos cosas más distintas? Mientras Aristóteles se propone averiguar *por qué* son como son todas las cosas, Descartes cuenta su vida para mostrar su naufragio intelectual necesario, condición de la llegada a una tierra firme desde la cual la creación entera va a entregar prodigiosamente su secreto y, con ello, sus fuerzas y recursos. No sería difícil extraer la pretensión última de cada género literario del pasado filosófico.

Con todo ello, sin embargo, no basta. Falta lo más importante, la raíz misma del género literario; lo más difícil de descubrir, por supuesto: *quién de-*

fine el género. La delimitación de un cierto campo intelectual, de una porción determinada del *globus intellectualis*, o bien la decisión respecto al escorzo en que va a presentarse, y —sobre todo— respecto al «movimiento mental» que el libro filosófico va a seguir, ¿de qué dependen? Tal vez de la limitación del horizonte del filósofo—así en todo pensamiento arcaico—. Acaso de una vigencia extrafilosófica—religiosa, científica, de prestigio— que se ejerce sobre él: imagínese la situación de San Agustín cuando escribe «*Deum et animam scire cupio*»; o de Averroes frente a Aristóteles; o de Augusto Comte, abrumado por la ciencia natural de su tiempo. Es posible también que defina el género una presión social, por ejemplo una forma de vida intelectual y de docencia, que explica las *Sumas* medievales. O quizá la pura voluntad del filósofo, como creador que impone a lo real —y no digamos a la especulación sobre lo real— la estructura de su propio pensamiento. O —no pasemos esto por alto— acaso las puras exigencias editoriales: la necesidad de que el libro sea suficientemente atractivo para interesar a unos millares de lectores y por tanto a un editor; o suficientemente pedante para conmover al comité de lectura de una Fundación y lograr una *fellowship* o una subvención para ser impreso, o la elección como miembro de una Academia.

Sólo si se aclarasen suficientemente estas cosas podríamos saber a qué atenernos respecto a los géneros literarios de la filosofía. Pero ello requeriría un libro, y no muy breve ni fácil. Por ahora no pretendo tan peliaguda y seductora empresa: sólo quiero intentar poner en claro en qué consiste la perplejidad que en este punto domina a la filosofía actual; tal vez al descubrir cuáles son las dificultades se pueda vislumbrar qué camino nos fuerzan a seguir, en qué sentido se nos imponen o al menos proponen ciertos géneros literarios.

II

Si lanzamos una mirada por el panorama de la producción filosófica universal en lo que va de siglo, más especialmente en los últimos treinta años, encontramos evidentes anormalidades en lo que concierne a los géneros literarios. No me voy a referir, por razones de simplicidad, más que a los grandes nombres, en quienes se manifiesta con particular pureza y diafanidad la situación. Con mayor razón aparecen las dificultades en aquellas formas de filosofía que tienen menor autenticidad o un dominio imperfecto de sus temas y de los recursos expresivos.

Habría que distinguir, dentro de la bibliografía filosófica contemporánea, cuatro grupos de autores y libros: 1) Los que, por hallarse vinculados a una tradición pretérita que aceptan como válida, dan por resuelto el problema y reinciden en los géneros literarios recibidos. 2) Los que tratan cuestiones muy precisas, marginales respecto al problema filosófico como tal y conexas con la ciencia positiva; éstos se mantienen adheridos a la forma de exposición «científica» en uso durante los últimos cincuenta años en muchas disciplinas; es el caso de los lógicos simbólicos o logísticos, de la mayoría de los fenomenólogos en la medida en que realizan investigaciones particulares. 3) Los que, por una inmersión muy profunda en la función docente, se atienen al «tratado» tradicional, sean cualesquiera las innovaciones de su contenido; así, por ejemplo, Nicolai Hartmann. 4) Los que se han planteado el problema de la filosofía misma y por eso son, a la vez, creadores y plenamente actuales. Naturalmente, este cuarto grupo es el que nos interesa, porque allí es donde se da realmente el problema de los géneros literarios.

Pues bien, es notoria la dificultad con que se de-

baten los más representativos entre los filósofos de nuestro tiempo. Recuérdense las vicisitudes de la fenomenología tan pronto como alcanzó sus formas plenas. Las *Investigaciones lógicas* apenas son un libro; son una serie de estudios particulares, pero de intención convergente, de cuya deficiencia como «escrito» tenía plena conciencia Husserl, como hace constar en la segunda edición. En cuanto a la teoría de la fenomenología, no se olvide que Husserl sólo publicó en vida el primer tomo de las *Ideas,* que hay en él una evidente indecisión respecto a la forma de sus libros —así en el póstumo *Erfahrung und Urteil*—; y, sobre todo, las cuarenta y cinco mil páginas taquigráficas que encierra el Archivo Husserl como legado *post mortem* son el más ingente testimonio de la imposibilidad de reducir a *libros logrados* una doctrina filosófica.

Si de Husserl se pasa a Max Scheler, a pesar de estar éste tan bien dotado como escritor —en un sentido también el maestro, pero sólo en un sentido y no el que aquí importaría—, es un hecho que no dejó un solo libro suficiente. Sólo en la medida en que vertió —aquí sí— su pensamiento en formas recibidas (*Etica*) o lo formuló fragmentariamente en brillantes ensayos (*El resentimiento en la moral, Arrepentimiento y renacimiento*), llegó a una normalidad literaria. Y si se quiere un ejemplo de lo que es un libro filosófico literariamente frustrado, ahí está *De lo eterno en el hombre.*

En cuanto a Heidegger, las cosas son todavía más complicadas. No cabe duda de que Heidegger es un formidable escritor, de extraño talento literario y especialmente poético. Sin embargo, si tomamos en serio la palabra libro, Heidegger sólo ha escrito medio: la primera parte de *Sein und Zeit.* Después sólo ha escrito breves folletos, una investigación de estructura formalista e impuesta por el tema —*Kant und das Problem der Metaphysik*

— y, últimamente, una *Einführung in die Metaphysik*— que no es un libro, sino una serie de investigaciones conexas—, en cuya solapa, bajo el anuncio de una nueva edición de *Sein und Zeit,* se renuncia al prometido segundo tomo: *ein zweiter Band erscheint nicht.*

Y si nos atenemos a ese medio libro, la conclusión no es muy alentadora. Heidegger ha realizado en él una formidable labor renovadora del lenguaje; pero en cuanto a su estructura, es decir, como género literario en sentido estricto, *Sein und Zeit* se atiene a la forma tradicional de las investigaciones, más o menos escolares, del grupo fenomenológico; acaso su inicial publicación en el *Jahrbuch* de Husserl, también el hecho de proceder de cursos universitarios, influyó en ello; el hecho es su escasa innovación desde este punto de vista. Por otra parte, aunque la genialidad de Heidegger comprenda su expresión, no se puede decir que ésta sea lograda. La constante violencia que ejerce sobre el alemán, su etimologismo a ultranza, la excesiva vinculación de su filosofía a la lengua en que escribe, hasta el punto de que su obra es en rigor intraducible —el enorme e inteligente esfuerzo que representa la traducción española de Gaos es la prueba concluyente de que no es posible traducir *Sein und Zeit*—, todo ello hace de Heidegger, probablemente, el ejemplo más voluminoso y agudo de la crisis de los géneros literarios.

En forma distinta, ocurre algo parecido con Jaspers. Ya las dimensiones excesivas de su libro *Philosophie* eran alarmantes. Las mil cien páginas enormes del *primer* volumen de su *Philosophische Logik* privan a esta obra del carácter de un *libro* y le dan una innegable monstruosidad literaria. En el momento en que parece intolerable el viejo tratado alemán al estilo de Lipps o Sigwart o Vaihinger, la hipertrofia de los escritos del gran pensador

muestra su incapacidad de llevar a buen puerto la realización comunicativa de su filosofía, quiero decir de escribir un libro que la contenga y la reviva en el lector.

¿Se tratará de cierta torpeza literaria de los germanos? Pero si pasamos al país de la literatura, a Francia, la situación no es sustancialmente distinta. En primer lugar, el hecho académico de que una parte importantísima de la producción filosófica francesa sean las tesis doctorales invalida los tres cuartos del talento literario de las francesas. Las tesis francesas suelen ser sólidas, útiles y aun admirables; lo que no son es libros (8); y el enorme esfuerzo que suponen consume muchas veces lo mejor de la capacidad de sus autores, a la que se impone el molde tópico de la disertación académica. Pero no todo son tesis. ¿Qué ocurre con los escritores filosóficos libres en Francia, con los libros que se escriben sin pie forzado y usando de todo el talento creador?

Descontemos los que, sin ser tesis, son «tratados» docentes, aun en el mejor sentido de la palabra: Gilson, Lavelle, Le Senne, Gouhier, etc. Tenemos dos ejemplos de filósofos independientes, poco o nada profesores y, además, escritores y hasta grandes escritores, verdaderos *hommes de lettres*: Marcel y Sartre. Y nos encontramos con que el primero no ha escrito hasta ahora ningún *libro* de filosofía. El *Journal métaphysique* carece de estructura; los demás libros, salvo *Le mystère de l'être,* son colecciones de artículos; y éste, que es

(8) La tesis francesa, resultado de diez o quince años de trabajo, ha solido ser un admirable mamotreto; frente a esa concepción de la tesis, la alemana o la española eran una breve monografía, un primer trabajo juvenil de investigación; pero en los últimos años se presentan a las Universidades españolas tesis de 500, 700 ó 900 páginas en folio, con la apariencia de las francesas, respaldada por la preparación tradicional en la tesis española: uno o dos años de labor tras la licenciatura.

el mejor, es un curso —dos series de *Gifford Lectures*—, en que la estructura impuesta de las lecciones da un cauce a la sinuosa, aguda, sugestiva meditación de Marcel, fiel a los matices y discontinuidades de lo real, pero hasta ahora nunca encarnada en expresión literaria adecuada. A menos que se piense que ésta se encuentre en el teatro; pero esto es cuestión delicada, sobre la que luego diré una palabra (9). En cuanto a Sartre, su único *libro* de filosofía, *L'être et le néant,* aunque lleno de trozos de verdadero talento literario, es excesivamente largo, premioso, mortecino a ratos y, sobre todo, sin figura como tal libro. Justamente *L'être et le néant* podría valer como ejemplo de lo que *no* puede ser al mediar el siglo XX un libro de filosofía; porque —repito que como tal libro, aparte de su doctrina— es absolutamente *injustificado,* y la filosofía actual se impone la obligación ineludible de justificarse íntegramente, y de manera muy especial de justificar su figura pública, su existencia como *decir*, porque nuestra sensibilidad empieza a encontrar indecente arrojar un escrito a la cabeza del lector como quien tira una piedra.

Y si miramos el pensamiento anglosajón, encontramos esto: primero, los filósofos más importantes son los ya muertos o muy viejos: Dewey, Santayana, Alexander, Whitehead o el octogenario Russell, pertenecientes a generaciones que ya no son *actuales;* segundo, lo mejor del pensamiento británico y americano actual son investigaciones muy concretas, especialmente de tema lógico o epistemológico, de las que no se podrían esperar innovación en los géneros literarios; tercero, la renovación que a mi

(9) Sobre esto remito a mi citado estudio «La novela como método de conocimiento», a mi ensayo de 1938 «La obra de Unamuno: un problema de filosofía», publicado en el mismo volumen y a mi libro *Miguel de Unamuno* (1943; 3.ª ed., Emecé, Buenos Aires 1953),

juicio está empezando a producirse en la idea del libro en los Estados Unidos no ha dado sus frutos en la filosofía, por dos causas: una, la posición relativamente marginal de la filosofía en este país, y por tanto el predominio de la innovación en otras disciplinas; la otra, que ese impulso —que creo sano y fecundo— está entorpecido por la rutina de los *committees* de revistas, editoriales y universidades y por la ingenua valoración en muchos casos del aparato erudito —herencia a destiempo de un vicio alemán—, como medio de estimar, para efectos de publicación o ascenso, trabajos que no se quieren leer o que no se entienden. Y por todas estas razones, tampoco en lengua inglesa es mejor la situación.

¿Y en España? A pesar de que el volumen de la producción filosófica es mucho menor que en cualquiera de los países citados, hay que detenerse, porque encontramos, a la vez que un caso extremo de preocupación por los géneros literarios, esfuerzos inventivos muy precoces y originales.

El caso de Unamuno es especialmente claro; el haberlo estudiado detenidamente en otros lugares (10) me autoriza aquí a ser muy breve. El problema se planteaba en España, a fines del siglo pasado y en los primeros años de éste, con extremada agudeza, por falta de una tradición filosófica inmediata. Ni Balmes ni los krausistas ofrecían ninguna posibilidad de adecuada versión literaria de un pensamiento filosófico. Al contrario, se presentaban como dos escollos que había que sortear. Unamuno representa, sin duda, lo que he llamado la tentación literaria; pero en un grado tan alto, que pasa de sí misma y desemboca en otra cosa nueva. Porque no es que Unamuno presente una filosofía con ropaje

(10) Desde 1938, en el ensayo citado en la nota 9; en *Miguel de Unamuno* y en *Filosofía española actual* (Buenos Aires, 1948).

literario, sino que, en virtud de esa tentación y de su irracionalismo, *renuncia a hacer filosofía.* Y como por otra parte, se movía dentro del inexorable problematismo de ésta, escribió libros de lo que pudiéramos llamar «filosofía negada», como *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* —aquí hace falta el titulo completo—, que sólo se presenta como «poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso», a pesar de que en él se encuentran, en 1913, muchas ideas de las que hoy leemos con más frecuencia en los libros de filosofía.

Este libro de Unamuno, hay que decirlo, es irritante; durante muchos años me ha hecho sentir cierto desvío hacia él la tan frecuente admiración bobalicona de sus defectos, de su frivolidad y su histrionismo, el no entenderlo y hacer de ello virtud —del autor y del lector—; pero después de decir esto hay que agregar que es soberanamente atractivo, y que con ello cumple una de las condiciones capitales que habrá que exigir a los futuros géneros literarios de la filosofía; y que, dada su fecha, y a pesar de su inadmisibles errores, ligerezas e ingenuidades, es formidable y lleno de adivinaciones fecundísimas.

Pero, naturalmente, la gran creación de Unamuno es, ni más ni menos, un género literario, al que he llamado «novela existencial o personal», con un valor esencial desde el punto de vista del conocimiento filosófico de la vida humana. Pero aquí no tengo que decir nada de ello, porque éste es, justamente, el tema central de mis libros citados y porque el problema que ahora me interesa es el de los géneros de la filosofía en sentido estricto.

Y con ello llegamos a Ortega. La preocupación que en toda su obra ha concedido a la expresión es bien notoria. Ortega no ha escrito probablemente una línea sin hacerse cuestión de qué iba a decir, de si había que decirlo, a quiénes y de qué manera.

El ser, además, uno de los más profundos escritores que ha habido en nuestra lengua y en cualquier lengua, confiere toda su radicalidad a esa preocupación. Pero tengo que explicar esa frase, «uno de los más profundos escritores» (no «escritores profundos»): quiero decir que en él el ser escritor no es una mera actividad u oficio, ni siquiera cuestión de dotes o vocación, sino su condición más honda y entrañable, y que por eso, al escribir, pone en juego la integridad de su persona desde lo somático hasta el programa vital en cada hora. Por eso una vez, contestando a un ataque de un político que le reprochaba su fruición de ideador y literato, contestó que era eso en su último fondo, y que lo que al político le parecía «una corbata vistosa» que se había puesto, resulta ser —decía Ortega— «mi propia columna vertebral que se transparenta» (cito de memoria).

Por esto, la filosofía de Ortega significa una renovación *a radice* de los modos de decir en filosofía. No sólo el artículo de periódico y el ensayo experimentaron en sus manos una transformación, sino que su innovación llega a la frase misma y al sentido de la elocución, a lo que he llamado «el *logos* o decir de la razón vital» (11). Recuérdese el programa de las «salvaciones» al comienzo de su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914): «Dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerable reverberaciones». Unase esto con la estructura de ese «decir de la razón vital» y se

(11) Cf. el capítulo «La razón vital en marcha», en *Filosofía española actual*.

tendrá el punto de partida que creo más fecundo para llegar a un género literario adecuado a la filosofía de nuestro tiempo.

Sólo el punto de partida, es cierto. Porque, si se toma la cosa con todo rigor, Ortega hasta ahora no ha publicado ningún *libro* de filosofía. Su obra se compone hasta la fecha de breves ensayos y estudios —los que integran *El Espectador, Historia como sistema, Ideas y creencias, Ensimismamiento y alteración, Apuntes sobre el pensamiento,* etc.— o de libros *incompletos*. Así, las *Meditaciones del Quijote* sólo comprenden la meditación preliminar y la primera; *El tema de nuestro tiempo* no es sino el desarrollo de una leción universitaria, seguido de varios apéndices relativamente autónomos; *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* —aparte de que, aunque libros filosóficos, no son *formalmente de filosofía*— están inconclusos: recuérdese que el último capítulo de *La rebelión de las masas* lleva este título: «Se desemboca en la verdadera cuestión». El libro más extenso de Ortega —probablemente el mejor y más importante de todos los suyos—, *En torno a Galileo,* es un curso de doce lecciones universitarias que le oí en 1933, y además no comprende sino la introducción al tema (12). Es decir, en ninguno de estos casos está reali-

(12) Pocos libros confirman mejor que éste el viejo aforismo *habent sua fata libelli*. Este curso, pronunciado tal como está impreso en la Universidad de Madrid, en la primavera de 1933, se publicó hace unos diez años en forma parcial —menos de la mitad de su contenido— bajo el título *Esquema de las crisis;* en 1946 apareció, completo y con su título *En torno a Galileo,* dentro del volumen V de las *Obras completas*. Pues bien, este libro no ha tenido aún *existencia pública;* siendo el más importante de su autor y la exposición impresa más madura de su pensamiento, no ha tenido actuación ni resonancia, ha quedado «preso» dentro del tomo de *Obras completas,* no ha sido «lanzado», y literalmente, si se entiende bien la expresión, está *inédito*. Urge libertarlo de la encuadernación gris y lanzarlo suelto, a los escaparates y a las mentes.

zada la plena arquitectura del libro, y por tanto no nos ha dado su autor su versión personal del género literario correspondiente a su filosofía, que en ella es cuestión central y decisiva, no secundaria, y por tanto hay que tener en cuenta este punto de vista para una interpretación del pensamiento de Ortega y de su trayectoria biográfica.

Tampoco en Zubiri encontramos resuelto el problema, ni mucho menos. Su único libro, *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), de título ya tan revelador (13), sólo es un libro *a posteriori,* integrado por ensayos de diversas épocas. El hecho de que la actividad pública de Zubiri desde entonces se haya reducido a sus cursos —largos cursos de treinta y tantas largas y densísimas lecciones cada uno—, su pertinaz silencio como escritor, me parece significativo. Se habla —así Zubiri mismo— de sus dificultades para escribir; pero hay que entenderse: Zubiri es excelente escritor, de sobria, nerviosa, espléndida retórica; su palabra fluye fácil, segura y precisa; sus dificultades no serían, pues, en ningún caso, premiosidad o falta de fluencia, y habría que buscarlas por otra parte. ¿Acaso respecto a la función denominativa? ¿Tal vez en cuanto a la estructura de la exposición, es decir, justamente al género literario? Esto parece sumamente verosímil, y confirmaría en un caso más la dificultad en que se ve sumida la filosofía entera de nuestra época, hasta en los más geniales y mejor dotados de sus cultivadores (14). Y

---

(13) Sólo recuerda, por su estructura y ritmo, el de Samuel Alexander. *Space, Time, and Deity* (hablo, claro está, de los libros filosóficos).

(14) La generalidad de la situación es extremada, y si hubiera lugar se podría mostrar con toda minucia. A los lectores de lengua española les interesarán un par de ejemplos: recuérdese que hasta ahora Gaos tampoco ha escrito un *libro;* en cuanto a Ferrater Mora, tan penetrante y bien dotado, tan sincero y auténtico —recuérdese su artículo «Mea culpa»—, su obra *consiste* en una de sus dimensiones en una lucha con la

hay que preguntarse ahora con alguna precisión, una vez que hemos visto que efectivamente sucede, por qué es así.

III

¿Por qué es tan agudo en nuestra época el problema de los géneros literarios? No son pocas las razones que lo explican; son tal vez demasiadas, no sólo para exponerlas, sino para entender el fenómeno que explican; porque entre su multitud se hace borrosa su jerarquía y no sabe uno a qué carta quedarse. Intentaré reunirlas en tres grupos: 1) las referentes a la intensa variación de la filosofía en lo que va de siglo; 2) las que responden a la situación social de la filosofía en estos decenios; 3) las que dimanan de la idea misma de la filosofía y de su pretensión más profunda.

Por lo pronto, hay que decir que la filosofía actual está afectada por una grave *discontinuidad*. No importa el hecho, ya a estas alturas de la historia, de que la filosofía ha entroncado con su tradición más honda, hasta el punto de que nunca han estado tan cerca como hoy los presocráticos. Me refiero a que, en estratos más superficiales, la filosofía del siglo XX representa una ruptura con la que dominó en el siglo pasado. Y esto significa que hoy no hay una filosofía *vigente*. Hay, en alguna medida que no es oportuno precisar, cierta vigencia *de la filosofía;* pero no de una filosofía determinada, sino todo lo contrario: a esa filosofía «vigente» le es esencial su

---

expresión y, sobre todo, con los géneros literarios (patética en *El hombre en la encrucijada*, valioso y conmovedor esfuerzo insuficiente). Morente no escribió ningún libro *sensu stricto*. Zaragüeta representa la culminación del didactismo. Eugenio d'Ors, de tan fino y reposado talento literario, podría definirse así: Eugenio d'Ors o «la tentación consentida».

problematismo y la busca de sí misma. Como pocas veces en la historia, la filosofía ha vuelto a ser *zetouméne espistéme,* como tan bien la bautizó Aristóteles. Por tanto, no puede soñarse siquiera que el menester del filósofo consista en *exponer* una filosofía. Y la consecuencia es que se encuentra sin esquemas recibidos. Dicho con otras palabras, cuando el filósofo requiere sus cuartillas y se dispone a escribir, no se encuentra ya con el libro casi hecho por la circunstancia social —esto es, ni más ni menos, un género literario vigente—, sino que necesita, no ya escribirlo, es decir, darle un contenido, sino inventarlo. ¿Por dónde empezar? —ésta es la primera duda que acomete al autor.

Como la filosofía del pretérito no es vigente, el filósofo no tiene más remedio que innovar. No es que le guste hacerlo o lo encuentre interesante, sino que no tiene opción. Porque aun en el caso hipotético y sobremanera inverosímil de que pudiese adherir a cualquier filosofía del pasado, si esta adhesión era *filosófica* y no un capricho, una mania o una imposición, tendría que *llegar a ella* y justificarla filosóficamente, y la filosofía actualísima que tendría que poner en juego para hacer suya la pasada, sería necesariamente innovadora. (Si esto falta, la vinculación a una filosofía pretérita es, por mucha gravedad que afecte, pura frivolidad o una decisión en virtud de cualesquiera intereses, que naturalmente nada tiene que ver en la filosofía.)

Esta forzosa innovación va de lo grande a lo menudo. Afecta incluso, y de modo muy principal, al lenguaje. Nombrar algo nuevo o un aspecto nuevo de lo que no lo es supone carecer de la palabra adecuada. Hay que nombrar, pues, lo que no tiene nombre; y ante esta situación no caben más que dos soluciones —aparte, claro está, del silencio—: el neologismo y la metáfora. Ortega, por ejemplo, ha elegido este camino; Heidegger, aquél; pero a última

hora parece haberse inclinado a la solución metafórica, y en sus últimos escritos leemos que «el hombre es el pastor del ser» (*der Hirt des Seins*) y que el lenguaje es «la morada del ser» (*das Haus des Seins*), expresiones iluminadoras y de las que no podrá decirse que no son metáforas.

No sólo ocurre esto, sino que se ha producidó en estos años una honda alteración de los *temas* filosóficos como tales. El filósofo de los últimos treinta años habla constantemente de cosas de que la filosofía nunca había hablado, o sólo excepcionalmente —y en general, sin ser entendida (15)—. Se habla, no ya de la angustia, que es tópico, sino del descontento, el sacrificio, el ensimismamiento, la fidelidad, el proyecto vital, las vigencias, la elección, la nada, la autenticidad, las interpretaciones, la muerte, el quehacer, la situación, la religación, la intencionalidad, la vocación, la circunstancia, el cuidado; y hasta, en algunos casos, de los órganos sexuales. ¿Qué hacer con los «capítulos» tradicionales de un libro de filosofía? ¿Cómo alojar en ellos estos temas? Nada es más esclarecedor que la comparación del índice de temas de un libro filosófico del siglo pasado y el de uno actual. Se ve hasta qué extremo se han descubierto nuevas realidades o nuevos aspectos de la realidad y cómo la filosofía ha girado un cuadrante. ¿Puede pensarse que los mismos libros que se escribieron hace setenta años puedan albergar un pensamiento, no ya de contenido diferente, sino de inspiración tan distinta?

En cuanto a la situación social de la filosofía, hay que volver a lo dicho un poco más arriba: que la filosofía tiene cierta vigencia, pero no la tiene ninguna filosofía determinada. Esto quiere decir, en otros términos, que se concede un *crédito* a la filo-

(15) En mi libro *La filosofía del P. Gratry* (2.ª ed., Buenos Aires, 1948) he mostrado cómo en su época se tomaron como imágenes piadosas muchos conceptos filosóficos de este pensador.

sofía, pero que ésta tiene que hacerlo efectivo en cada caso. En casi todos los países europeos e hispanoamericanos —en los Estados Unidos menos— ha dejado de ser asunto puramente escolar; hoy la filosofía interesa a un número considerable de lectores, que agotan ediciones relativamente copiosas. Ahora bien, esta ampliación del público actúa automáticamente sobre el autor mediante la atención concentrada sobre él. Quiera o no, tiene que contar con el hecho de que su libro va a ser leído por muchas personas, que van a opinar sobre él. Esto lo lleva, por ejemplo, a tomar posición respecto a la inteligibilidad de sus escritos; conste que no digo que lo lleve forzosamente a ser claro: a veces estrictamente lo contrario, pero esta vez con una oscuridad deliberada y querida, que se sabe tal.

Si a esto se añade la crisis de la Universidad —gravísima en algunos países, existente en todos—, resulta que la docencia, la forma más «normal» de la comunicación filosófica en el siglo pasado, se ha vuelto problemática.

Naturalmente, hay diferencias importantes entre los países. Sin ir más lejos, difieren mucho las condiciones de publicación. En países, como España, en que la edición no es muy cara y existe un público filosófico de considerable volumen, la publicación de un libro filosófico de algún atractivo y calidad intelectual es fácil (se entiende que hablo de la publicación privada e independiente, no de las instituciones). En otros países europeos la edición de un libro de filosofía es menos fácil y segura si no median ciertas conexiones docentes o editoriales, pero en cambio es posible y previsible en ciertos casos una difusión mucho mayor y, por tanto, un público cualitativa y cuantitativamente distinto. En los Estados Unidos la situación es muy distinta y oscila entre extremos opuestos: el coste de la edición y el número, comparativamente restringido, de compra-

dores hace difícil la publicación de un libro filosófico por una editorial comercial, y la relega a las Fundaciones o a las Prensas universitarias; ahora bien, no es probable que éstas acometan la publicación de un libro que no esté muy estrechamente vinculado a ellas o que no responda a un canon externo de *scholarship* muy limitado; y si se quiere contar con el público como soporte económico de la obra, hay que llegar al otro extremo: la enorme popularidad del *pocket book* que tira cientos de miles de ejemplares a 25 ó 35 centavos de dólar, lo cual sólo es posible si el libro es extraordinariamente fácil y accesible o si lo impone el gran prestigio y fama de su autor (Dewey, Whitehead, Ortega, Toynbee).

El filósofo, dejando de lado lo que va a decir, se encuentra, pues, con que lo dice a otras gentes que las que han sido su auditorio habitual. Al mismo tiempo, la espectativa de este público respecto a él es bien distinta. No importa la actitud que el filósofo tome ante esa expectativa; supongamos que lo irrite y decida defraudarla; esto lo obliga, lo mismo que si la satisface, a tomarla en cuenta; lo único que no puede hacer es ignorarla. Escribe su libro, por tanto, en función de esa expectativa, de esa pretensión que viene del público hacia él. Y esto condiciona, por supuesto, el género literario de sus escritos, porque éstos son siempre el resultado de una colaboración entre el autor y el invisible coro de sus lectores.

Pero, con ser todo esto sumamente importante, lo decisivo es la idea que la filosofía tiene de sí misma, qué pretende ser hoy, cuándo y cómo se siente un hombre justificado ante los demás y, sobre todo, ante sí propio, de dedicar su vida a ese quehacer extraño y siempre problemático que conocemos hace veinticinco siglos con el nombre de filosofía. O, dicho con más exactitud, a un quehacer que

llamamos así porque viene, a través de esos veinticinco siglos y de innumerarbles variaciones, de aquel a que se entregaron media docena de hombres en las riberas del Asia Menor.

Tenemos que volver a un punto que dejamos aguas arriba. Hay que ver ahora cómo está planteada en nuestro tiempo la cuestión de qué determina los géneros literarios, qué o quién los define. En las épocas en que la situación social de la filosofía ha sido clara, es decir, cuando ésta ha tenido primariamente una realidad social, es la sociedad quien ha decidido las formas literarias del pensamiento. Para estos efectos —aunque, cuidado, sólo para estos efectos— es indiferente que se trate de *la sociedad* en sentido fuerte, de la sociedad histórica en su integridad, o de la «sociedad» parcial y abstracta que es el «mundo» de los clérigos, cultos, intelectuales o como quiera decirse. Esto último acontece, por ejemplo, con la escolástica de los siglos XIII y XIV y, tras un bache, con el humanismo de fines del XV y primera mitad del XVI; lo primero, con la *philosophie* del siglo XVIII y con la filosofía universitaria del XIX. La idea tomista, que he citado tantas veces, de una *scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa,* como opuesta a una ciencia dialéctica, ordenada al *descubrimiento* de la verdad (16), nace de una situación intelectual definida por la existencia de instancias que pretenden ser verdaderas y entre las cuales hay que decidir, y condiciona los géneros literarios: la *quaestio,* con su esquema de las dos series de opiniones contrapuestas (*Videtur... Sed contra...*) y la discriminación entre ellas (*Respondeo...*). Y las formas totales de la docencia en la Universidad medieval explican la articulación de las *quaestiones* en *tractatus, summae, quodlibeta, etc.* El género literario

(16) *Summa theologiae,* II-II^{ae}, q. 31, art. 2.

en que se ha expresado el primer tratado de metafísica que propiamente ha existido, las *Diputationes metaphysicae* de Suárez, está condicionado por la situación del pensamiento a fines del siglo XVI, en que no caben más que las soluciones de los dos grandes coetáneos: innovar (Giordano Bruno) o lo que hace Suárez: lo que he llamado «repensar la tradición en vista de las cosas» (17).

Hoy no hay una figura social de la filosofía que pueda imponerle sus géneros; tampoco la pedagogía es capaz de ello. Existen, qué duda cabe, libros en cuya forma se realiza aquella concepción de la ciencia que profesaba don Fulgencio Entrambosmares, el personaje de *Amor y pedagogía* de Unamuno: «catalogar el universo para devolvérselo a Dios en orden»; pero no es verosímil que la filosofía actual entre por ese camino.

Ni siquiera tiene vigor la división de la filosofía en *disciplinas,* que durante algún tiempo influyó decisivamente en sus formas. Cada vez parece más problemática y arbitraria, menos fundada en la contextura real de ella, más propensa a la falsificación escolar y a la pura convención.

Parece que los géneros literarios de la filosofía actual quedan abandonados a la inspiración o al mero arbitrio de sus autores. Y de hecho, en cierta medida así ocurre, al amparo del irracionalismo que domina en amplias zonas del pensamiento contemporáneo. Según esta idea, sería la libre voluntad del filósofo quien decidiría el género en que se realiza su obra. La situación, de una manera muy curiosa, volvería a parecerse a la de los idealistas de comienzos del siglo XIX; aunque lo que entonces se hacía en nombre del racionalismo y el sistema, se haría ahora en nombre de lo irracional y la imagi-

(17) Cf. «Suárez en la perspectiva de la razón histórica», incluido en este volumen.

nación. Esta aproximación no es caprichosa ni puramente casual, y responde a las profundas conexiones de buena parte del pensamiento actual con el romanticismo: el éxito alcanzado por el «temple» —no ya las doctrinas— de Kierkegaard es buena prueba de ello.

Pero el filósofo irracionalista actual tiene *mauvaise conscience,* porque sabe en el fondo que, como he dicho en otro lugar, hoy irracionalismo es lo mismo que anacronismo. Sabe que su irracionalismo es pereza, incapacidad o *pose;* sabe que *no se puede ser irracionalista,* porque vivir es *tener que dar razón* de la realidad. En otros términos, que la arbitrariedad implica la falsedad.

Sin embargo, tampoco se puede ser racionalista, menos aún, ya que los irracionalistas del siglo pasado tuvieron razón frente a los racionalistas, aunque no la tengan hoy, porque lo que se entiende por razón es cosa bien distinta. No es posible en nuestra época el «sistema» tradicional de la filosofía, como estructura del pensamiento impuesta a las cosas; pero hay en cambio la evidencia de que la filosofía tiene que ser, quiera o no, sistemática (18). Lo que se llamó sistema durante mucho tiempo era más bien *esprit de système.* El verdadero sistema es el forzoso, el que se impone al pensamiento, no el que éste impone a lo real. He dicho que hoy el filósofo es el sistemático *malgré lui.*

Al llegar aquí empezamos a ver claras algunas cosas. Ha sido menester todo este recorrido para plantear correctamente el problema. Y aquí tenemos, dicho sea de paso, un ejemplo de una exigencia radical de la filosofía: los problemas no se pueden «formular»; hay que *llegar a ellos,* es decir, dar los pasos necesarios para situarse en el punto en

(18) Sobre todo esto, véase mi *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed., Madrid, 1953).

que realmente son problemas, es decir, en que no hay más remedio que saber a qué atenerse respecto a ellos. Si la filosofía es sistemática, ello es así porque la realidad lo es, y el sistematismo de lo real transparece en la doctrina. Vista la cuestión desde los generos literarios, esto significa la necesidad de que el libro esté determinado y definido *por las cosas mismas.*

Pero esto no es tan claro como parece. Las cosas, por sí solas, no escribirán ningún libro. ¿Cuál es la concatenación de las cosas, que pueda movilizar un pensamiento y desembocar así en un escrito? Por lo pronto, no hay otra que la historia. Esta sí. Las cosas se presentan al hombre como *acontecimientos;* y éstos tienen una conexión y un movimiento al que puede entregarse la mente. No es ningún azar, sino algo perfectamente explicable y legítimo, que la filosofía se haya abandonado, durante un par de decenios sobre todo, a un planteamiento histórico de los problemas. De momento, es lo más que podía hacer. Lo que se ha llamado graciosamente «hablar por boca de clásico», el buscar los antecedentes de la propia doctrina en el pasado, más aún, presentar la filosofía personal al hilo de la historia (19), todo ello han sido certeros tanteos insuficientes por los que era preciso pasar.

He dicho, no obstante, que no basta. Porque la historia nos remite al presente, y en él nos encontramos con las cosas. ¿Qué hacer entonces? Tomar al pie de la letra lo que acabo de decir, sin saltar ningún elemento: nos encontramos con las cosas; no sólo, pues, las cosas, sino *mi encuentro* con ellas. Lo decisivo es, pues, la *instalación del hombre entre las cosas;* y esto significa, ni más ni menos, un *mundo.*

---

(19) Que yo sepa, el primero que hizo esto a fondo y de una manera temática fué Gratry, hace justo un siglo, en *La connaissance de Dieu.* Véase mi libro antes citado.

Es, pues la estructura de la realidad tal como la encuentra el filósofo, al vivir, quien determina el sistema de la filosofía y, por consiguiente, la arquitectura de los géneros literarios. Las conexiones reales que descubro en mi vida son las que condicionan la coherencia del escrito filosófico. El orden y el modo de exposición han de corresponder a los modos de inserción efectiva en lo real, de implantación en el mundo. Estamos en el polo opuesto de la arbitrariedad: el libro filosófico es una *empresa*. Es la expresión de la dinámica situación vital en que se encuentra su autor.

Esto hace que el libro de filosofía tendrá que ser necesariamente *dramático*. De ahí que, aparte de la significación que para la filosofía tenga la novela, el libro filosófico, aun el más riguroso estudio teórico, ha de tener una dimensión de novela. Porque no se trata sólo, como propendería a pensarse, de que el libro exprese o narre una cierta aventura, sino que el libro mismo *es* una aventura personal de su autor.

Y esto nos lleva a una última cuestión: la justificación de la filosofía. No es posible hoy *partir* de la filosofía como algo obvio y que se presenta como válido por sí mismo. ¿Por qué se ha de hacer filosofía? ¿Por qué he de dedicar mi vida a hacerla y a escribirla? ¿Por qué, sobre todo, va el lector a interesarse y perder su tiempo en leer el libro que el filósofo ha escrito? No se puede partir de la filosofía; esto quiere decir que hay que *llegar* a ella. Esta es la razón —no ninguna anécdota intelectual o biográfica— de que el primer *libro* de filosofía en el pleno rigor del término que he escrito —hasta ahora el único— sea una *Introducción a la Filosofía*. Porque en este caso excepcional se puede lograr el género literario adecuado: basta con ser inexorablemente fiel a lo que se está haciendo. La introducción a la filosofía —decía ya en 1946— «no es una

«disciplina» como complejo de proposiciones, sino un quehacer o empresa»; «la introducción ha de ser rigurosamente sistemática, en el sentido concreto de que el horizonte de sus problemas viene impuesto por la estructura misma de la vida humana en que se dan, la cual es *sistema,* porque cualquiera de sus elementos o ingredientes, cualquiera de sus actividades o sus formas, complica los demás, y así su aprehensión descubre necesariamente esa estructura general de la vida». «Esto es —agregaba— la peculiaridad de la introducción a la filosofía, que define y justifica su existencia como función y como género literario. Su estructura esquemática ha de consistir, pues, en una *descripción* de la situación real del hombre de nuestro tiempo, que sirva de base y punto de partida para un *análisis* de ella, en el cual se pongan de manifiesto sus ingredientes y la función de éstos en la vida de ese hombre concreto que es «uno de nosotros» o , mejor aún, *cada uno de nosotros;* ese análisis revelará la esencial pertenencia de la *verdad* a ese repertorio de funciones vitales y la aparición en la vida humana de un horizonte de *problematicidad;* en el intento mismo de formular comprensivamente esta situación vivida *descubre* un contexto de *problemas* y a la vez de *requisitos* metodológicos y vitales exigidos por su propia índole cuando se intenta *dar razón* de ellos. El resultado de esta indagación será doble: de un lado, mostrar la necesidad de la filosofía cuando nuestra situación —habitualmente trivial— se radicaliza y tiene que justificarse en sí misma; de otro lado, descubrir la forma auténtica, históricamente condicionada, en que *tiene* que aparecer y trazar con ello el perfil preciso que ha de tener en esta circunstancia la filosofía» (20).

La introducción a la filosofía consiste, pues, en una entrega activa a la situación en que el autor o

(20) *Introducción a la Filosofía,* p. 18-19.

el lector se encuentran, llevada a su auténtica radicalidad. En ella, pues, y sólo con la estricta fidelidad a lo real, se dan a un tiempo el *género literario* y su *justificación*. Por eso es necesario empezar por ahí; pero la historia no termina. Hace falta la invención imaginativa para realizar intelectualmente los planos ulteriores de esa situación elemental. Por ese camino se podrán hallar los géneros literarios adecuados de esa empresa dramática, novelesca, por eso atractiva, creadora e imprevisible, a la que aún seguimos llamando filosofía.

Soria, agosto de 1953.

LA VIDA HUMANA Y SU ESTRUCTURA EMPIRICA

BUSCAD en el diccionario la palabra «pentágono»; encontraréis una definición unívoca: «polígono de cinco ángulos y cinco lados». Género próximo y diferencia específica: no hay más problema; el objeto matemático se deja captar por la escueta fórmula. Pero si buscáis «lechuza», halláis que el sobrio Diccionario de la Real Academia Española —a pesar de no ser un diccionario enciclopédico, es decir, no de cosas, sino sólo de palabras— dice nada menos que lo siguiente: «Ave rapaz y nocturna, de unos 35 centímetros de longitud desde lo alto de la cabeza hasta la extremidad de la cola, y próximamente el doble de envergadura, con plumaje muy suave, amarillento, pintado de blanco, gris y negro en las partes superiores, y blanco de nieve en el pecho, vientre, patas y cara; cabeza redonda, pico corto y encorvado en la punta, ojos grandes, brillantes y de iris amarillo, cara circular, cola ancha y corta y uñas negras. Es frecuente en España, resopla con fuerza cuando está parada, y da un graznido estridente y lúgubre cuando vuela. Se alimenta ordinariamente de insectos y otros animales vertebrados». Está visto que la lechuza no se deja encerrar dócilmente en la jaula de una definición.

La cosa no termina aquí, sin embargo. Porque si buscáis, por último, el nombre de Cervantes, lo que

se os dice es que nació en 1547 en Alcalá de Henares, fué a Italia con el cardenal Acquaviva, luchó, recibió heridas en Lepanto, vivió cautivo en Argel, fué alcabalero, escribió el «Quijote», quiso ser poeta y murió en Madrid en 1616.

¿Por qué esta diferencia? En el primer caso, se trata de un objeto matemático —de un objeto ideal, en la terminología de Husserl—, y la definición nos da simplemente su *consistencia*. En el segundo, la definición en sentido estricto no es posible; la «esencia» de la lechuza, a pesar de ser el pájaro de Atena, es problemática —¿pertenece a la esencia del cisne el ser blanco? Rubén dijo: «el olímpico cisne de nieve», pero el cisne australiano, negro, no es el mismo de Leda—; el diccionario se refugia en una más circunstanciada descripción. Pero ésta, no sólo es más prolija y relativamente más vaga, sino que incluye dos caracteres nuevos, que la distinguen de la definición del pentágono. Ante todo, ¿de dónde se deriva? Es claro que de la experiencia, de haber visto lechuzas. (Dejemos de lado la cuestión de cuántas lechuzas es menester haber visto y de la constancia de esos caracteres). En segundo lugar, allí se dice que la lechuza hace ciertas cosas: resoplar con fuerza, volar exhalando «graznidos estridentes y lúgubres» —no cabe duda de que el Diccionario tiene una visión romántica del ave clásica que solía posarse en el divino y rotundo hombro de Palas—, residir en España, comer insectos. Pero ¿quién hace esas cosas? La lechuza, se dirá. Pero entiéndase bien, no es lo mismo que en el caso del pentágono; aquí se trata de lo que hace *cada* lechuza; es ésta la que resopla, ésta la que grazna lúgubremente en la tiniebla haciendo relucir este concreto par de ojos grandes, de iris amarillo. Todo eso, por supuesto, lo hacen todas las lechuzas, todas y cada una. No es «la» lechuza —como «el» pentágono— quien

vuela en el crepúsculo, pero todas las lechuzas lo hacen.

¿Y Cervantes? Aquí se trata de una tercera cosa bien distinta. Lo que corresponde a la «definición» es una historia. Se nos dice lo que hizo Cervantes y lo que le pasó. Es decir, se nos cuenta su vida. («La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa», dijo hace muchos años Ortega, y esta definición sigue siendo la más rigurosa.) Ya en el caso de la lechuza, repárese bien en ello, resultó insuficiente una mera descripción morfológica y fué necesario añadir un esquema de su comportamiento o conducta: hubo que decir lo que la lechuza «hace». Pero en Cervantes se dice lo que «hizo», cosa bien distinta; no un esquema de actividades, sino ciertos precisos actos localizados temporalmente, en principio no recurrentes, irreversibles, en suma, históricos. El correlato de la definición, cuando la palabra buscada en el diccionario es un nombre de persona, es una narración.

Y el conocimiento de la vida humana, el «dar razón» de ella, sólo es posible mediante una forma de razón narrativa, cuya formulación filosófica se encuentra en la idea de razón vital (1). Pero en esta inofensiva afirmación van inclusas otras muy graves, que importa poner de manifiesto. Como yo soy un ingrediente de la realidad, en la medida en que ésta se constituye como tal en mi vida y en ella radica, toda realidad, y no sólo la del hombre, queda afectada desde ese punto de vista por la condición histórica de éste; es decir, el efectivo *conocimiento* de la realidad, cuando no se limita a su mero «manejo» mental, sólo es accesible a la razón narrativa, que permite aprehender la constitución real y no abstracta de sus objetos en el area de nuestra vida.

(1) Cf. Julián Marías: *Ortega y la idea de la razón vital* (Madrid 1948); - *Introducción a la Filosofía* (Madrid 1947), p. 173-221.

La realidad aparece siempre cubierta por una pátina de interpretaciones, y la primera misión de la teoría es la remoción de todas ellas, para dejar patente, en su verdad —*alétheia*—, la nuda realidad que las ha provocado y las ha hecho, a la vez, necesarias y posibles. Hace ya algunos años, al mostrar que sólo la historia nos permite descubrir el carácter interpretativo de esa pátina social y tradicional, dije que en ese sentido la historia es el *órganon* o instrumento del regreso de todas las interpretaciones a la nuda realidad que bajo ellas late y —no se olvide esto, porque es decisivo— sólo en ellas se denuncia y revela (2).

Pero no se trata sólo del conocimiento, sino de la estructura misma de la vida. Existe lo que pudiéramos llamar un alvéolo material, compuesto de diversos elementos o ingredientes, donde se aloja esa realidad dinámica y dramática que es el vivir, consistente, no en cosa alguna, sino en hacer yo aquí y ahora algo con las cosas, por algo y para algo; porque mi vida me es dada, pero no me es dada hecha, y tengo que hacerla yo instante tras instante. Pero precisamente en ese instante hay una intrínseca complicación de presente, pasado y futuro, que constituye la trama estructural de nuestra vida. Esta estructura podría formularse diciendo que el pasado y el futuro están *presentes* en mi vida, en el «por qué» y el «para qué» de cada uno de mis haceres. En mi hacer instantáneo está presente el pasado, porque la razón de lo que hago sólo se encuentra en lo que he hecho, y el futuro está presente en el proyecto, del que pende todo el sentido de mi vida. El instante vital no es un punto inextenso, sino que implica un entorno temporal. El ser de la vida consiste en esa distensión temporal, y por eso el único modo de hablar realmente de ella es *con-*

(2) *Introducción a la Filosofía*, p. 123-172.

tarla. La forma de «enunciado» en que la vida concreta es accesible es la narración, el relato.

El problema capital que se plantea es cómo es posible contar o narrar. La teoría orteguiana de la razón vital e histórica nos orienta en este sentido. Ya en mi libro *Miguel de Unamuno* (3) expuse una teoría de la novela como método de conocimiento —lo que llamo desde 1938 la novela existencial o personal—, y en la *Introducción a la Filosofía* he construído algunos capítulos acerca del método y la teoría de la razón que este planteamiento del problema reclama, y con ello una lógica del pensamiento concreto. Permítaseme remitir aquí a esos escritos.

La consecuencia que de ello se desprende es que la comprensión de lo concreto requiere la de ciertas estructuras previas, *dadas*. Porque no se trata de que yo construya ciertos esquemas o modelos mentales y vaya después a buscar por el mundo algo que se ajuste a ellos, sino que, al observar mi vida, descubro condiciones o requisitos sin los cuales no sería posible; y como eso acontece, por tanto, a toda vida humana, descubro así una estructura previa y necesaria, que estudia la teoría abstracta o analítica de la vida humana. Sólo mediante ella resulta posible la comprensión de la vida humana concreta, sea ficticia —novela, teatro, cine— o real —biografía e historia.

Pero aquí necesitamos redoblar nuestra cautela. La vida humana es una realidad de tal modo inexplorada, que, contra lo que pudiera esperarse, está llena de tierras incógnitas, por las que muy pocos o nadie se han aventurado hasta ahora. Entre la teoría analítica y la narración concreta se interpo-

(3) *Miguel de Unamuno (Madrid 1943)*. Véase mi artículo «La obra de Unamuno: un problema de filosofía» (1938) en el volumen *Presencia y ausencia del existencialismo en España* (Bogotá, 1953).

ne un estadio intermedio, en el que no se ha reparado, que es decisivo y del que quiero decir aquí algunas palabras: es lo que he llamado en diversas ocasiones (ya en *El método histórico de las generaciones,* 1949, p. 155—156) la *estructura empírica de la vida humana* (4).

Como podría pensarse, la filosofía pretérita no ha sido *enteramente* ajena a la cuestión; pero cuanto más se subrayen los antecedentes, más enérgicamente aparece la radical diferencia y la insuficiencia del planteamiento. Aristóteles (5), Porfirio (6) y, siguiendo sus huellas, los escolásticos medievales, junto a lo esencial y a lo accidental distinguieron lo «propio». Es esencial al hombre ser viviente o estar dotado de razón; le es accidental el ser rubio, ate niense o viejo; pero ser risible, bípedo o encanecer son determinaciones ni esenciales ni accidentales, sino propias del hombre. (Hay que advertir que las precisiones acerca del *ídion* o *proprium,* aun desde el punto de vista en que los viejos lógicos se sitúan, dejan mucho que desear (7). Pero lo decisivo y que distingue totalmente este antiguo planteamiento del que aquí me interesa es que el supuesto de ello es que se trata de cosas, en el mejor de los casos del hombre, y aquí se trata, en cambio, de la vida humana, que, en primer lugar, no es cosa, sino una realidad totalmente distinta, y en segundo lugar, no se puede identificar, ni mucho menos, con el hombre, sino que excede radicalmente de toda antropología.

Por esto no lo es la teoría analítica de la vida humana —ni tampoco la analítica existencial del *Dasein* en Heidegger—; por eso y por otra razón de

---

(4) Véase también mi comunicación al Congreso Internacional de Filosofía, Lima 1951.

(5) *Tópicos,* I, 4.

(6) *Isagoge,* 5.

(7) Véase, por ejemplo, el *Lexicon philosophico-theologicum* de Signoriello, Nápoles 1906, p. 276-277.

distinto tipo y que hay que tener en cuenta: que esta teoría analítica sólo comprende los requisito que se dan en toda vida y la hacen posible, las relaciones abstractas que han de llenarse de contenido concreto y circunstancial; sólo entonces serán plenamente reales; sólo entonces serán objeto de ese conocimiento auténtico de la realidad que es la razón narrativa. Pero entre esos dos elementos se intercala esa tierra incógnita.

Recordemos aquí otra vez los ejemplos del diccionario, aunque sólo como una analogía orientadora, pues tomarlos al pie de la letra induciría a error. La definición del pentágono y todo lo que de ella se sigue necesariamente —la geometría del polígono de cinco lados— correspondería a la teoría analítica: es, como ella, un conocimiento apriorístico, universal, necesario e irreal (sobre la radical diferencia que a pesar de ello existe entre ambas formas de conocimiento, véase mi *Introducción a la Filosofía,* p. 217—220). Lo que el diccionario dice de Cervantes —a saber, contar su vida— es conocimiento concreto de una realidad circunstancial e histórica, en suma, narración. Pero ¿cuáles son los supuestos de ese artículo de diccionario? ¿Qué es lo que «por sabido se calla»? Esta es precisamente la cuestión que aquí nos ocupa.

El primer supuesto, indicado por el nombre propio personal, es que Cervantes es un hombre, y por tanto nos remite ya desde luego a la teoría analitica. El segundo supuesto es que por «hombre» entendemos una serie de determinaciones que no son los meros requisitos necesarios para que haya vida humana, que son previas, no obstante, a toda biografía individual concreta, y con las cuales contamos. A esto llamo la *estructura empírica,* que es empírica, pero estructura; que es estructura, pero empírica. *Mutatis mutandis* (y, naturalmente, habría mucho que mudar), esto correspondería a lo

que el diccionario dice de la lechuza. La realidad de esa estructura empírica estriba en aquello que, sin ser requisito *a priori* de la vida humana, pertenece *de hecho* y de un modo estable a las vidas concretas que empíricamente encuentro.

Corresponde, pues, al campo de *posible* variación humana en la historia, pero afectada por una esencial permanencia y estabilidad. Por ejemplo, yo encuentro como determinación *a priori* y analítica de la vida humana el ser circunstancial, el estar en un mundo; pero no forzosamente en éste, ni en esta época. Pertenece a la vida humana la corporeidad, pero no esta forma precisa de corporeidad; en principio, la realidad «vida humana» podría darse encarnada en un cuerpo de octópodo, pero naturalmente sería muy distinta. La vida terrena es finita, los días están contados, pero ¿cuál es su cuenta? La longevidad normal del hombre, que regula su comportamiento vital, la sucesión y función de las edades, el ritmo de las generaciones y de la vida histórica en general, todo ello es asunto de la estructura empírica. Esta es la que determina el aspecto de nuestro mundo real, no sólo el hecho de que él haya florecido la «vida humana»: la estructura de nuestras ciudades, con puertas, ventanas, muebles y calles de un tamaño y unas formas precisos; las referencias a los diversos sentidos corporales— la vida humana podría haberse dado sin vista o sin oído, aunque no sin sensibilidad; puede perder algún sentido (de hecho está perdiendo el olfato) o adquirir otros nuevos (no otra cosa significan los artificios técnicos para hacer sensibles radiaciones que no lo son)—; el repertorio de lo que es placentero y estimado. Todo esto ha cambiado o cambiará; por lo menos, *podría* cambiar, sin que el hombre dejara de ser hombre; pero el esquema general de su vida sería otro, es decir, tendríamos otra estructura empírica.

Habría que determinar, pues, los límites entre lo natural y lo histórico. Se han solido poner en la cuenta de la «naturaleza humana» muchas determinaciones históricas, adquiridas, si bien duraderas, que se incorporan a la estructura empírica de nuestra vida. No existen constantes históricas, sino a lo sumo elementos duraderos, acaso permanentes, es decir, que permanecen y perduran a lo largo de la historia y en ella. En principio, podrían pensarse ingredientes de la vida humana que «durasen» desde Adán hasta el Juicio final, sin dejar por ello de ser históricos.

La estructura empírica es la forma concreta de nuestra circunstancialidad. No sólo está el hombre en el mundo, sino en este mundo; no sólo es una realidad corpórea, sino que tiene esta estructura corporal y no otra. Tomemos un ejemplo mínimo en que se articulan ambas dimensiones: el sueño. El mundo en que vive el hombre tiene día y noche que alternan; su cuerpo tiene una estructura fisiológica que le impone el dormir; pero ¿cuánto y cuándo? Probablemente, durante milenios el hombre ha dormido mucho más que ahora, y por supuesto de noche, y más en invierno que en verano; la técnica reciente de la iluminación ha alterado todo esto y ha dejado al hombre en libertad respecto a la hora, y en relativa libertad en cuanto a la duración (un caso curioso es la situación natural en las zonas polares). No sólo es el hombre mortal, sino que vive más o menos tantos años, y cuenta con ese horizonte probable e incierto y su vida se articula según un esquema preciso de edades individuales y generaciones históricas, que se alterará tan pronto como se generalice y consolide el aumento de la longevidad que se está iniciando desde hace unos cuantos decenios.

Pertenece igualmente a la estructura empírica una dimensión decisiva de la vida humana, con la

que siempre se ha enfrentado de modo deficiente la filosofía: la condición sexuada del hombre, hasta ahora peregrinante en busca de su lugar teórico. En la teoría analítica no aparece el ser sexuado como requisito de la vida humana. Se ha reprochado a Heidegger que el *Dasein* es asexual: ¿cómo no va a serlo? La vida humana podría no ser sexuada; el hombre podría reproducirse de otro modo o no reproducirse, porque la continuidad y sucesión de los hombres también pertenece a la estructura empírica, no a las condiciones de la realidad «vida humana». Pero sería ridículo entender la condición sexuada como un mero elemento «natural» procedente del cuerpo o como simple situación fáctica de cada individuo; pertenece a la estructura empírica, con su doble carácter de estabilidad e historicidad, y creo que sólo desde esta perspectiva puede resultar comprensible y se pueden entender multitud de problemas que suelen aparecer erizados de dificultades.

Todo esto no es, por supuesto, la geografía de esa tierra incógnita —en la cual estamos sin saberlo—; ni siquiera es un mapa de ella. Sólo lo que solían llevarse a su país los navegantes que no arribaban a una isla entrevista entre la bruma: su posición, determinada con el astrolabio, un bosquejo indeciso de sus formas y acaso unas ramas flotantes o un ave —tal vez una lechuza— que se había posado en su mástil, entre dos luces.

Madrid, noviembre de 1952.

LA PSIQUIATRIA VISTA DESDE LA FILOSOFIA

CULPEN ustedes al Dr. Lafora del hueco que la lección de hoy va a significar en el curso que están siguiendo. Sólo me anima un poco el que entre ustedes y yo se interponga una voz amiga y la soledad silenciosa del Atlántico. Porque esta conferencia es un caso inequívoco de intrusismo, y con todas las agravantes; quiero decir que no sólo soy ajeno a las disciplinas médicas y psiquiátricas, sino que mi ignorancia de ellas es profunda y a fondo. A pesar de ello, y a pesar de saberlo, mi buen amigo el Dr. Lafora ha insistido en que me dirija a ustedes un día; y su cordial insistencia ha llegado hasta mí cuando estaba a mil leguas de Madrid y... del tema; cuando me ocupaba de Cervantes entre las nieves de Nueva Inglaterra. ¿Qué razón hay para que haya cedido, para que me esté exponiendo a hacerles perder una hora de sus vidas? Tal vez el renovado trato con nuestro divino insensato Don Quijote me ha mantenido en una inesperada proximidad con sus tareas. Pero, sobre todo, he pensado que, puesto que ya disponen ustedes de toda la ciencia psiquiátrica y médica que se puede apetecer, quizá mi intervención les llevara justamente algo de que hasta ahora carecían: la ignorancia. Y siempre he creído que la ignorancia bien administrada suele tener algún insospechado fruto.

Se me ha requerido para hablar del punto de vista del filósofo ante los nuevos progresos de la

Psiquiatría. Tengo que decir que el llevar algo más de veinte años sin ocuparme apenas de otra cosa que filosofía y haber escrito unos cuantos libros en cuyo título suele aparecer esa palabra, no me autoriza para tomar, para usurpar ese punto de vista, que solo correspondería a un auténtico filósofo que, además de serlo, conociese de verdad la Psiquiatría, que fuese un filósofo doblado de psiquiatra. Este ente extraño e improbable, esta rara ave existe, por fortuna; pero no soy ciertamente yo. ¿Se trata, entonces, de esa presunta capacidad que a veces se atribuye a la filosofía, según la cual ésta puede hablar de todo? ¿Es esto así? Depende de lo que se entienda por *hablar*. Si se quiere decir saber, informar, definir, no; si se quiere decir preguntar, entonces sí. El filósofo tiene que saber a qué atenerse respecto a la realidad, y esto implica que también, desde cierto punto de vista, respecto a todas las realidades. Pero esto no quiere decir que tiene forzosamente que *conocerlas*. Tal vez al contrario, desconocerlas, reconocerlas como problemáticas y dudosas, incluso declararlas formalmente incognoscibles; incognoscibles o dudosas, pero con su cuenta y razón: y esto es justamente saber a qué atenerse.

La filosofía tiene que saber, pues, *dónde* poner las cosas o, lo que es lo mismo, en qué zona de la realidad se hallan. Si se habla, por tanto, del punto de vista del filósofo ante la psiquiatría y he de asumir yo abusivamente este punto de vista, lo único que puede esperarse es una serie de preguntas. Quizá ni siquiera tanto: tal vez sólo una mirada interrogativa a mi alrededor, buscando... dónde colocar esa disciplina y, sobre todo, el problemático y azorante objeto de que trata y a quien trata. Porque la Psiquiatría tiene el extraño privilegio de que, si como toda disciplina científica, trata *de* un *objeto*, ello

consiste *a la vez,* inseparablemente, en tratar *a* un *sujeto.* ¿Ven ustedes cómo, desde el principio, empiezan a complicarse las cosas?

La Psiquiatría es, por lo visto, la disciplina médica del alma. Pero el alma, como término científico, es cosa sobrado confusa, y no se sabe nunca bien de qué se habla cuando se habla del alma. Es conocida la profunda crisis de la Psicología, disciplina que necesita con suma urgencia un replanteamiento radical de su problema, que sólo le podrá venir de alguna cabeza teórica realmente genial, si por azar la encuentra. Pero lo malo —o lo bueno, según se mire— es que la Psiquiatría no es sólo una disciplina teórica, sino acción práctica, vital, del médico ante el enfermo. Y no puede detenerse, no puede suspender el juicio, aplazar decisiones, demorarse en los problemas de principios. Como la vida misma, no puede esperar. Algo hay que hacer, ahora, sea lo que quiera de la Psicología y sus incertidumbres, con este hermano nuestro menesteroso que requiere nuestra ayuda.

Esta es la servidumbre y la certeza de la Psiquiatría. Porque ahí está, seguro, su objeto. En ese hombre angustiado, en ese hombre extraño a quien no entendemos o que no se entiende. Caemos en la cuenta de que eso que llamamos alma, psique, estructuras cerebrales y nerviosas, tipos psicológicos, psicosis, neurosis, complejos, todo eso son ya teorías, elaboraciones de lo que es propiamente el tema u objeto del psiquiatra: lo que hace ese hombre enfermo, lo que le pasa. Y esto es su vida, según la definición más rigurosa y técnica. Es, pues, la *vida* de ese hombre lo que nos interesa.

Tal como yo veo las cosas, todos los esfuerzos de la Psiquiatría en los últimos cincuenta años son ante todo el intento de llegar aquí; o, en otras palabras, de ser más rigurosamente Psiquiatría. (Entre

paréntesis, es el destino de todas las ciencias contemporáneas, cuyas famosas «crisis de principios» significan los esfuerzos por que la lógica sea de verdad lógica, y la física, física, y hasta la historia, historia.) La Psiquiatría ha oscilado siempre entre atenerse a las estructuras somáticas o convertirse en una disciplina psicológica, tal vez psicagógica. Cuando en el siglo XIX, se elaboró la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (o sus variantes), pareció haberse llegado a claridad. Pero a la vez se palparon las deficiencias de los dos puntos de vista aislados, y de su mera suma. O, mejor dicho, se vió que esa suma era precisamente el problema. En rigor, el conocimiento del cuerpo humano —sobre todo del cerebro— era demasiado tosco. Sólo en los últimos decenios se ha avanzado de un modo sustancial, y los neurólogos saben cuánto falta. Y esto debe llevarnos a usar de mucha cautela en cuestiones metódicas. Porque el fracaso de la Psiquiatría como mera medicina somática no demuestra *sin más* un error de método, sino su escasa calidad *médica*. A la inversa, la impresión de «inocuidad» que producen al clínico muchos intentos de plantear su problema desde el punto de vista de las «ciencias del espíritu» tampoco basta para descalificar su posibilidad y atenerse a la exploración y la terapéutica somáticas como *único* camino.

Por lo pronto, habría que pedir a ambas direcciones el cumplimiento de cuatro requisitos: 1) no rebasar en ningún caso sus propias evidencias; 2) no confundir la investigación empírica con una teoría larvada; por ejemplo, una hipótesis mecanicista o una determinada «teoría del espíritu»; 3) saber que tanto una como otra de estas orientaciones metódicas están fundadas en disciplinas de cuyos supuestos parten y de los cuales son incapaces de dar razón; en otros términos, que no son autónomas;

4) estar dispuestas a alterar o abandonar su punto de vista siempre que la realidad fuerce a ello.

Las ciencias del espíritu no son autónomas ni suficientes. Tan pronto como se ha querido penetrar de verdad en ellas se ha visto que manejan conceptos problemáticos, cuya fundamentación sólo puede hallarse en una teoría metafísica de la vida humana. En ello, con diferentes nombres y mejor o peor fortuna, anda empeñada la filosofía de los últimos treinta años. Pero lo que resulta sintomático e interesante es el hecho de que la creación más genial e importante de la Psiquiatría *sensu stricto* en el siglo XX —naturalmente, el psicoanálisis— ha tenido que concentrar su atención, por debajo de las estructuras psicofísicas y sus anomalías particulares, en lo que ha de ser su verdadero objeto: la vida, en su sentido biográfico. Poco importa que el psicoanálisis haya echado mano de explicaciones problemáticas y de principios totalmente insuficientes, cuando no erróneos. Las limitaciones teóricas de la doctrina psicoanalítica —por otra parte inevitables en sus orígenes y en sus fechas iniciales—, el que se haya querido montar una interpretación de la vida humana a base de la caliginosa noción de «subconsciente» y con resortes tan fragmentarios, derivados y poco inmediatos como la idea de *libido* o de voluntad de poder, todo esto no quita ni pone a la idea fecunda y realmente decisiva de que hay que buscar en la biografía la raíz primera de las alteraciones patológicas de la personalidad y de que lo primero de todo es contar una historia. Conviene que la reacción violenta que se va a producir —que se está produciendo ya— contra un reverdecimiento del psicoanálisis, tan frondoso como en muchos casos inepto, no arrastre consigo lo que de genial e irrenunciable tuvo la concepción de Freud. No es posible, ciertamente, aceptar las soluciones de las escuelas psicoanalíticas, ni sus esquemas explicati-

vos; otra cosa ocurre, sin embargo, con lo más sustantivo: el planteamiento del problema; o, si se quiere emplear mayor rigor, habría que decir que ni siquiera ese planteamiento es válido: lo que hay que retener es, eso sí, el «lugar» o ámbito de ese planteamiento.

Algunos esfuerzos teóricos se han hecho en los últimos años para situar bajo una nueva y mejor luz el tema mismo de la Psiquiatría. Dejando de lado —simplemente el precisar su sentido y su justificación histórica resultaría demasiado complejo —lo que se ha llamado el «psicoanálisis lógico» de Wittgenstein, hay que decir alguna palabra del «psicoanálisis existencial», tal como se formula o más bien postula en los últimos capítulos de *L'être et le néant* de Sartre, ese libro en que se entrelazan de tan curiosa manera la originalidad y el tópico, el agudo acierto y el obtuso error, la innovación y el arcaísmo, el primor literario y el galimatías, el ingenio y el clima donde florece el bostezo.

El punto de partida de Sartre es la idea de que la realidad humana se anuncia y se define por los fines que persigue; pero inmediatamente sale al paso de dos errores. Según el primero de ellos, al definir al hombre por sus deseos, el psicólogo empírico «permanece víctima de la ilusión sustancialista»; ve el deseo como un «contenido de conciencia» que está *en* el hombre; para Sartre, los deseos no son «pequeñas entidades psíquicas que habitan la conciencia», sino «la conciencia misma en su estructura original proyectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia de algo». El segundo error consiste en creer que la investigación psicológica termina cuando se ha alcanzado el conjunto concreto de los deseos empíricos; el hombre sería un haz de tendencias, con cierta interacción y organización. Nada de esto es suficiente. Es menester llegar a un *verdadero irreductible,* es decir, cuya irreducti-

bilidad sería evidente para nosotros y nos satisfaría. Ni sustancia ni polvo, agrega Sartre. Se trata de una unidad de la cual la unidad sustancial sólo es la caricatura; una unidad *personal*. Ser, para todo sujeto de biografía, es «unificarse en el mundo». La persona se descubre en el proyecto inicial que la constituye; en cada inclinación o tendencia se expresa íntegra.

No es de este momento medir el grado de novedad de esta concepción, muchas de cuyas ideas centrales han sonado muchos años antes en nuestra propia lengua; ni tampoco es ocasión de detenerse a examinar la alteración que impone Sartre al sentido de la palabra «proyecto» cuando escribe que «lo que hace más concebible el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ente que *proyecta* ser Dios». Lo que ahora nos interesa es precisar el sentido del método que Sartre denomina «psicoanálisis existencial», y que consiste en descifrar, interrogar e interpretar las conductas, tendencias e inclinaciones. El principio de ese psicoanálisis es que el hombre es una totalidad, no una colección o suma; que, por consiguiente, todo en él es *revelador*, porque en cualquier conducta, aun la más insignificante, se expresa entero. El fin es descifrar los comportamientos empíricos del hombre y fijarlos conceptualmente. Su punto de partida, la experiencia; su punto de apoyo, la comprensión preontológica y fundamental que el hombre tiene de la persona humana; su método, por último, es comparativo, puesto que cada conducta humana simboliza la elección fundamental y a la vez la enmascara bajo sus caracteres ocasionales y su oportunidad histórica. La comparación permite descubrir la revelación única que todas las conductas expresan de diversas maneras.

Sartre señala las coincidencias y las diferencias de su psicoanálisis existencial respecto al de Freud

y sus discípulos. Los dos coinciden en considerar que las manifestaciones de la vida psíquica son simbolizaciones de las estructuras fundamentales y globales de la persona; están de acuerdo en que no hay datos primarios (inclinaciones, carácter, etc.). No hay nada antes del surgimiento original de la libertad humana, antes de la historia en el freudismo. El ser humano es una historialización perpetua, y ambos métodos tratan de descubrir, más que datos estáticos y constantes, el sentido, la orientación y las vicisitudes de esa historia. Se trata para ellos de una actitud fundamental *anterior a toda lógica;* se busca el *complejo* o la *elección original.* De ahí el fundamental ilogismo e irracionalismo de ambos métodos, que buscan una síntesis prelógica de la totalidad del existente. Tanto uno como otro consideran que el sujeto no está en posición privilegiada. Freud recurre al inconsciente; Sartre apela a la conciencia, pero advierte que no es conocimiento, y emplea la expresión «misterio a plena luz».

Hasta aquí las zonas de coincidencia y acuerdo en lo esencial. Pero luego Sartre señala las diferencias y, por tanto, las peculiaridades del análisis existencial que postula. Se pueden resumir en pocas palabras. Sartre reprocha al psicoanálisis «empírico» el haber «decidido» sobre su irreductible —*libido* o voluntad de poder— en lugar de «dejarlo anunciarse en una intuición evidente». La elección, en cambio, da cuenta de su contingencia original, pues su contingencia es el reverso de su libertad. En lugar de una *libido* primaria, que *luego* se diferencia en complejos y conductas, una elección única y absolutamente concreta desde su origen. Para la realidad humana, concluye Sartre, no hay diferencia entre existir y elegirse, y la elección puede ser siempre revocada por el sujeto. Y el resultado final no es tomar *conciencia* —Sartre parte ya desde luego de la conciencia—, sino tomar

conocimiento. El psicoanálisis existencial es definido como «un método destinado a poner a la luz, bajo una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva mediante la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar a sí misma lo que es». Y conviene recordar que en otro lugar de su libro, Sartre afirma que un loco no hace otra cosa que realizar a su manera la condición humana.

Este planteamiento del problema se resiente de dos deficiencias, o mejor, de dos tipos de deficiencias. De un lado, las que dimanan de la falta de toda indicación suficiente de un *modus operandi* que diese efectivo carácter metódico al llamado psicoanálisis existencial. De otro lado, las procedentes de la doctrina filosófica que le sirve de fundamento. No puedo entrar aquí en su detalle; pero al menos quiero apuntar algunas de las que tienen más estrecha conexión con nuestro tema. Dos son los temores principales que condicionan la metafísica de los existencialistas: uno, el temor a la «naturaleza» o «esencia» del hombre; el otro, el temor a la «lógica». Ambos, de la mano, llevan a Sartre a cargar todo el acento en la idea de «choix» o elección, hasta el punto de identificarla sin más con el existir, y a dar a esa elección fundamental un carácter *prelógico*. Repito que no puedo entrar en un análisis de esta filosofía; pero permítaseme advertir que aquí aparece la dimensión de arcaísmo mental que tantas veces se encuentra en Sartre, y que consiste en tomar las nociones de la tradición filosófica —unas veces de la fenomenología y otras de la escolástica—, e invertirlas. Alguna vez he dicho que se trata de una «ontologie traditionnelle à rebours», una ontología tradicional a contrapelo, más que de un intento de efectiva innovación y planteamiento original de los problemas. En vista de que el hombre no tiene

naturaleza *en el sentido de las cosas*, se niega que tenga nada que ver con la naturaleza; en vista de que la idea de esencia tal como aparece en la escolástica o en Husserl no sirve adecuadamente, se rechaza toda esencia en el hombre; como la lógica que se expone en los tratados es insuficiente, se declara «prelógico» —con la misma graciosa ligereza de un Lévy-Bruhl cuando habla del primitivo— el fondo irreductible de la vida humana. Y se llega a una noción tan paradójica como la de una «elección prelógica». Como si semejante cosa fuese posible; como si la raíz de la vida humana fuese *elección* —dando a esta palabra un significado conceptual preciso—; como si, por último, pudiese darse una elección *prelógica*, quiero decir, previa a *darse razón* de esa elección misma; cosa bien distinta, claro está, de usar determinados silogismos o tales artificios logísticos concretos.

Voy a intentar precisar cómo veo el problema, cómo creo que se me presentaría, si fuese psiquiatra, la tarea de habérmelas con un hombre aquejado de alguna dolencia mental, con un enfermo que hubiese venido a consultarme. (Aunque, dicho entre paréntesis, ¿es esto probable? Porque lo curioso es que en España, a diferencia de otros países, casi nadie *va* al psiquiatra, sino que *lo llevan*. Lo cual, dicho sea de paso, crea al psiquiatra español una situación sumamente extraña, y tiene la consecuencia de que su relación con el enfermo parte de supuestos bien distintos de la que tiene el clínico somático con su paciente.) Imaginemos que tengo ahora delante de mí a un hombre, presunto enfermo. Por lo pronto, lo tengo aquí en el instante presente, y nada más. El psiquiatra no puede atenerse, sin embargo, al puro instante actual, porque así el hombre sería ininteligible. Para entender a un hombre hay que inventarlo, quiero decir imaginar o reconstruir la novela de su vida; sólo cuando se

inserta en ella es comprensible este gesto, esta palabra, este silencio que tengo ahora delante. La vida es, según la ya antigua definición de Ortega, «lo que hacemos y lo que nos pasa». La vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino que la tengo yo que hacer, instante tras instante. Tengo que hacer ahora algo, por algo y para algo, para vivir. Por eso el instante no es un punto intemporal, sino que hay en él una esencial complicación de presente, pasado y futuro, que constituye la trama y estructura de nuestra vida. Podría formularse esa estructura diciendo que el pasado y el futuro son *presentes* en mi vida, en el «por qué» y «para qué» de cada uno de mis haceres. En mi hacer de este instante está presente el pasado, porque la razón de lo que hago sólo se encuentra en lo que he hecho antes, y el futuro está presente en el proyecto que me constituye, del que pende todo el sentido y la posibilidad misma de mi vida. El instante vital no es un punto inextenso, sino que implica un entorno temporal, el cual a su vez se engarza sistemáticamente con la totalidad de la vida que se dilata en una distensión temporal. Por eso el único modo de entender a un hombre es imaginar, revivir o previvir la novela de su vida; por eso la única manera real de hablar de ésta es *contarla.*

La forma de *enunciado* en que la vida concreta es accesible es la narración, el relato. Por eso, y sólo por eso, es significativo y revelador todo comportamiento humano: una palabra, un gesto, un tropiezo, un error, una decisión, un silencio, un olvido. En él va complicada toda la trama temporal de la vida, la biografía entera, incluído el futuro en forma de pretensión, allí actuante para hacer que ese gesto haya acontecido. Nuestro trato con el prójimo, aun el desconocido, supone esa constante hermenéutica y adivinación en que vamos

forjando e inventando las biografías de nuestros contemporáneos, dando así sentido al horizonte humano que nos rodea, haciendo así posible la convivencia.

Pero el psiquiatra, aparte de esa reconstrucción que el carácter expresivo del gesto permite, necesita que la biografía imaginada tenga fundamento *in re*. Por eso toma una pluma y un papel y se dispone a escribir. ¿Qué? Este es precisamente el problema.

Más o menos, una «historia clínica». (Como ven ustedes, la teoría suele valer menos que la práctica, y el ejercicio efectivo de la profesión médica se ha anticipado muchos siglos a la toma de posesión teórica de las razones de lo que ella misma hacía.) El psicoanalista freudiano de cualquier observancia se lanza hacia el pasado del enfermo y emprende una exploración retrospectiva de su biografía. El presunto psiquiatra existencialista se dirigirá más bien hacia el futuro. Para el primero, lo más importante sería descubrir en el enfermo un momento privilegiado de su pretérito, que habría sido rechazado en cierta fecha hacia el subconsciente y ejercería desde él un influjo perturbador. El segundo se propondría descubrir la elección original y constitutiva de la persona del enfermo, simbolizada en sus conductas accesibles y empíricas. No cabe duda de que ambos métodos son, en principio, certeros; más aún, *ambos* necesarios. Y precisamente lo difícil resulta su integración. Pero hay algo más importante aún.

Supuesto que la conjugación de ambas exploraciones, hacia adelante y hacia atrás, estuviese venturosamente resuelta, dejando de lado —lo que no es poco— las dificultades teóricas que plantean los supuestos de las dos actitudes, quiero decir la idea de *subconsciente* y la de que el proyecto originario es materia de *elección,* hay que preguntar-

se si se puede empezar por ahí. Porque la biografía individual sólo es accesible partiendo de una estructura genérica. Es cierto que el trato con el prójimo alcanza ya desde luego un cierto nivel de comprensión. Sartre habla de la «comprensión preontológica y fundamental que el hombre tiene de la persona humana», con una expresión de excesivas reminiscencias heideggerianas y no demasiado esclarecedora; creo que se trata de algo bastante sencillo y que se podría explicar si tuviésemos aquí algún mayor respiro. Pero el psiquiatra, si quiere hacer ciencia, no puede contentarse con la comprensión irresponsable que cualquiera tiene de cualquiera. La intelección del prójimo en el trato más trivial, y aun la de mi mismo, supone cierto esbozo de un conocimiento cuya forma plena es lo que se puede llamar la teoría abstracta o analítica de la vida humana. Sólo con ella resulta posible la comprensión de la vida humana concreta, real o ficticia.

Pero esto es demasiado, y a la vez demasiado poco. Esta teoría abstracta, por lo mismo que permite la comprensión de *toda* posible vida humana, de cualquier edad, sexo o condición, de cualquier época o país, incluso imaginaria, por contener los requisitos o condiciones para que pueda darse eso que llamamos «vida humana» sin más, no es suficiente para alcanzar la peculiaridad de este hombre enfermo que tengo delante. Tendríamos que pasar, entonces, a su vida individual y archiconcreta. Pero esto, que es en definitiva la pretensión más o menos clara de todos los psicoanálisis, ¿es posible? Yo creo que entre la teoría analítica y la narración concreta de una vida individual se interpone un estadio intermedio decisivo, en el que no se ha reparado, que se ha saltado obstinadamente. Aludí a esto fugazmente, hace unos años, en un rincón de mi libro sobre *El método histórico de las*

generaciones (1949; p. 155-156); volví sobre el tema el año pasado, en una comunicación leída en el Congreso de Filosofía de Lima; quiero repetir aquí algunos párrafos de ella:

«No se olvide que la teoría analítica de la vida humana no es antropología; sólo comprende los requisitos que se dan en toda vida y la hacen posible; las relaciones abstractas o *lugares vacíos* (*leere Stellen*) que han de llenarse de contenido concreto y circunstancial para ser efectivo conocimiento de realidades. Entre estos dos elementos se intercala la *estructura empírica,* que es empírica, pero estructura; que es estructura, pero empírica. Su realidad corresponde al campo de *posible* variación humana en la historia, pero afectada por una esencial estabilidad. El hombre tiene que vivir en un mundo, pero no forzosamente en este ni en esta época. Es esencial a la vida humana la corporeidad, pero no esta forma precisa de corporeidad. La vida terrena es finita, el hombre es mortal, sujeto al ritmo de las edades y al envejecimiento; pero la longevidad normal del hombre pertenece sólo a su estructura empírica; y con ello el ritmo de la vida histórica y de las generaciones. Todo esto ha cambiado o cambiará; por lo menos, podría cambiar, sin que el hombre dejase de ser hombre; pero el esquema general de su vida sería otro».

»Habría que determinar los límites entre lo natural y lo histórico. Se ha solido poner en la cuenta de la «naturaleza humana» muchas cosas históricas, adquiridas, pero duraderas, que se incorporan a la estructura empírica de nuestra vida. No existen constantes históricas, sino a lo sumo elementos duraderos, permanentes si se quiere, es decir, que permanecen y perduran a lo largo de la historia y en ella. En principio, sería posible pensar determinados ingredientes de la vida humana que «dura-

sen» desde Adán hasta el Juicio final, sin dejar por ello de ser históricos».

«La estructura empírica es la forma concreta de nuestra circunstancialidad. No sólo está el hombre en el mundo, sino en *este* mundo; no sólo es una realidad corporal y encarnada, sino que tiene esta estructura corporal y no otra. No sólo es mortal, sino que vive tantos años— a lo menos cuenta con un horizonte de cierta duración— y su vida se articula según un esquema preciso de edades individuales y generaciones históricas. Pertenece también a la estructura empírica una dimensión decisiva de la vida humana, cuyo planteamiento filosófico ha sido siempre insuficiente: la condición sexuada del hombre, que es una componente decisiva de su vida, hasta ahora peregrinante en busca de su lugar teórico. En la teoría analítica no aparece el ser sexuado como requisito de la vida humana; pero sería ridículo entender la condición sexuada como mero elemento «natural» procedente de la corporeidad, o como simple situación de hecho en cada individuo; pertenece a la estructura empírica, con su doble carácter de estabilidad e historicidad, y creo que sólo desde esta perspectiva puede resultar comprensible.»

Este debería ser, a mi juicio, el punto de partida concreto. Sólo desde una imagen precisa de la estructura empírica de la vida humana puede el psiquiatra considerar con rigor la vida individual que tiene delante. Piénsese en que la palabra que —a pesar de todos los intentos de evitarla— surge una vez y otra es la palabra «normalidad» (o «anormalidad»). En vista de que no es fácil admitir una «naturaleza humana» invariante, como pudo pensarse el siglo XVIII, se cae en una especie de nominalismo en el cual no habría sino casos individuales, todos con los mismos títulos de legitimidad, y dentro de ese esquema las nociones de nor-

mal y anormal se desvanecen; a lo sumo, hay que recurrir a una vaga idea de frecuencia estadística que es de bien poco rendimiento. Sólo en relación con una idea precisa de la estructura empírica de la vida en cada circunstancia se puede dar un sentido riguroso y fecundo a la noción de normalidad. Sólo sobre este fondo se puede dibujar la trayectoria de las vidas individuales y resulta inteligible la peculiaridad de cada biografía.

Es un error de incalculables consecuencias pensar que un hecho aislado, por ejemplo una experiencia infantil o juvenil, puede tener significación aparte de una estructura, porque sólo en ella se constituye como tal y deja de ser un mero hecho físico para convertirse en un acontecimiento biográfico. No es menos equivocado ni menos grave creer que el proyecto vital es un mero brote absoluto, es decir, desligado y sin por qué, lo que llevaría a pensar que cualquier proyecto vital es posible en cualquier circunstancia, lo cual está muy lejos de ser cierto. Alguna vez he tratado de explicar las relaciones entre lo personal y lo histórico en la vocación, que muestran cómo no es posible tener vocación de caballero andante, a menos que se esté loco, como le sucedía a Don Quijote. Pero este diagnóstico vago y apresurado, «estar loco», es la expresión popular y certera de lo que acabo de decir de un modo más técnico: que la vocación de caballero andante es imposible hoy, y, lo era ya también el siglo XVI. Por lo cual, lo primero que tuvo que hacer Don Quijote fué irse de su mundo, ejercer violencia sobre él y convertirlo en otro, donde los rebaños eran ejércitos, las ventas castillos y una caverna manchega la cueva de Montesinos.

Imagínese, porque casi siempre esto es lo más importante, la idea que un hombre tiene de sí mismo, y que suele ser la raíz de su posible dolencia

psíquica. Entiéndaseme bien. Cuando digo «raíz» no quiero decir *causa,* no pretendo determinar la etiología de las enfermedades mentales y decir que éstas proceden de la idea que el sujeto tiene de sí mismo, y no de una lesión cerebral o medular, por ejemplo. Quiero decir que la enfermedad *como enfermedad,* esto es, como algo que le pasa al hombre y constituye su «estar enfermo», no la mera determinación orgánica de su cuerpo, *radica* en lo fundamental en esa idea que el hombre tiene de sí propio. El que un hombre se sienta viejo, o poco inteligente, o deficiente sexualmente, o cobarde, o fracasado en sociedad, o dominado por su mujer; el que una mujer se encuentre inelegante, o fea, o sin feminidad, o «pasada», o sin libertad y oprimida, todo ello depende de una estructura determinada, por relación con la cual se constituyen esos modos de ser y también la conciencia de ellos. Estoy seguro de que en épocas tranquilas, como lo fué el siglo XIX, sobre todo en su segunda mitad, vivieron satisfechos de su valentía personal muchos hombres que en otra época se hubiesen sentido anormales y secretamente angustiados. Es evidente que la significación de los treinta años para una mujer soltera depende de la circunstancia histórica, y no es la misma en 1830 que en 1930 —ni es la misma en 1952.

Todo esto lleva a la idea de que la pretensión individual de cada uno, que se realiza en una u otra medida, y así permite una cierta composición de felicidad e infelicidad; que es más o menos auténtica, más o menos anacrónica, más o menos acorde con la situación social o personal en que se encuentra uno, se recorta siempre sobre un fondo genérico más amplio, que es uno de los grandes modos en que se ha realizado la estructura empírica de la vida humana, una de las grandes formas históricas en que ésta se realiza. Sólo dentro

de ese marco podría el psiquiatra situar la biografía del enfermo presente, que se esfuerza por reconstruir. En ese ámbito se constituye la enfermedad como tal, y por lo tanto la relación del médico con el enfermo. Y como ya advertí al principio, ésta tiene significado teórico riguroso, puesto que el tratamiento intelectual del tema u objeto de la Psiquiatría no es separable del trato humano y tratamiento médico del sujeto que es ese mismo hombre. Y para empezar, la idea misma de enfermedad, quiero decir la situación de estar enfermo. ¿Es lo mismo la enfermedad cuando es una situación mágica, o una misteriosa condenación, o una condición pecaminosa, o una invasión microbiana? Aludía antes al hecho —aparentemente sólo pintoresco— de que los clientes de los psiquiatras españoles rara vez acuden por su pie a su consulta, como acontece con el enfermo del estómago, del oído o del aparato circulatorio, sino que son llevados la mayoría de las veces por sus familias, y por tanto en una determinada fase de la dolencia. ¿No revela esto una relación peculiar del español con la enfermedad psíquica, que no es la misma que tiene con el padecimiento meramente somático, que es también bien distinta de la que tiene con la afección mental el paciente americano? Iba a decir la *misma* afección mental, pero al punto he caído en la cuenta de que no es así, porque justamente ese hecho, esa diferencia de ir los viernes a ver al psicoanalista o ser llevado un día dramático, después de un penoso consejo de familia, hace que tenga dos realidades humanas completamente diferentes, que sea en rigor dos enfermedades incomparables, la misma «especie nosológica» descrita y caracterizada en un tratado de Psiquiatría.

Este es el lugar o ámbito en que se presenta a mi ignorancia ese fabuloso tema que se llama Psiquiatría; es decir, la localización de esa realidad que

es el «alma» o psique desde este punto de vista, o, en otros términos, este aspecto o faceta de la vida humana. Pero aquí empezarían precisamente los problemas. No me refiero, claro está, a los problemas propiamente psiquiátricos, es decir, «intrapsiquiátricos», de los que no tengo conocimiento alguno, de los que me he de mantener prudente y respetuosamente apartado. Me refiero a ciertos problemas *teóricos,* que considero previos al ejercicio de toda posible técnica terapéutica, que podrían ser como una estructura previa de la Psiquiatría. Una visión clara de ellos tendría un valor metódico indudable; equivaldría a un tipo distinto de instrumental. Y esto no es cosa superflua, porque la Psiquiatría, como las demás disciplinas médicas, es una técnica, es decir un saber hacer, un conocimiento cuyo propósito es el manejo de ciertas realidades; ahora bien, suele olvidarse que el manejo *sensu stricto,* el manejo literal con la mano, no es el único, sino que va *siempre* precedido por otro más sutil, que es el manejo *mental* de esas mismas realidades. Tal como yo veo la cosa, sería aconsejable que la Psiquiatría se proveyese de un repertorio de instrumentos mentales —es decir, de *conceptos*—, con los cuales se podría acercar al enfermo real para ejercer sobre él su efectiva acción curativa.

Para decirlo en pocas palabras, se trataría de llegar a entender la situación real del hombre enfermo. Habría que inscribir su vida en el ámbito general de una estructura empírica, en el sentido que antes he explicado, pero con esto, que ha de ser el principio, no se ha hecho sino empezar. Es menester ahora dar un paso más y determinar su situación *concreta.* Pero aquí surge la mayor dificultad. Porque sería quimérico pretender determinar «objetivamente» la situación de un hombre aparte de su pretensión. Todos los datos que pudieran enumerarse —sexo, edad, dotes físicas e intelectuales,

condición social y económica, instrucción, relaciones familiares, nacionalidad y época, etc.— sólo adquieren un efectivo valor de *elementos de una situación* cuando sobre ellos se proyecta... un proyecto, una pretensión o programa vital. Sólo desde la pretensión de ser bailarín adquiere su sentido preciso el reumatismo articular; sólo el *snobismo* arroja una luz sombría sobre una familia de alegres y satisfechos comerciantes adinerados; la pretensión del donjuanismo pone en perspectiva especialmente incómoda a una esposa, y la fe o falta de fe en la vida perdurable es quien de verdad determina la realidad de un cáncer para el que lo tiene. La situación, pues, recibe su propio ser de la presión que sobre sus componentes ejerce una figura de vida humana individual. En la interacción de ambas se constituye la auténtica pretensión concreta, el efectivo programa vital, y con ello el esquema *real* de una biografía.

Pero tampoco es suficiente. Todo acto humano está determinado por la constelación de todas las posibilidades. Lo que un hombre *hace* sólo tiene sentido en función de lo que pudo hacer. Una reconstrucción del ámbito de posibilidades de un hombre —o de una mujer, claro está; y lo subrayo expresamente porque suele haber enormes diferencias cuantitativas y cualitativas— es indispensable para una comprensión de su vida. Pero ni siquiera con ello basta. Entre los posibles, el hombre elige; de todas sus posibilidades, algunas y sólo algunas son llamadas a la existencia. Parece —y ésta es la impresión que suele extraerse de los filósofos existencialistas— que la persona queda adscrita a su elección, desligada de todo lo demás. Ahora bien, esto es rigurosamente falso. Elegir es *preferir,* y preferir no quiere decir sino poner o llevar delante, hacer que una cosa se adelante y preceda a las demás. Es, pues, una acción esencialmente relativa, que no se puede en-

tender si se atiende sólo a lo preferido, sino sólo teniendo en cuenta, *a la vez,* los dos términos de la preferencia, quiero decir lo *preferido* y —si se me permite la expresión— lo *postferido,* lo preterido o postergado. Esto quiere decir que cada ingrediente del horizonte de posibilidades funciona dentro de un contexto. Y el hecho de la preferencia no prueba que lo preferido sea *apetecido,* sino sólo pre-ferido a las demás posibilidades; y por tanto puede muy bien no expresar *directamente* la vocación o pretensión; como cuando un condenado a muerte prefiere la horca al fusilamiento, o en un incendio se prefiere arrojarse por la ventana a perecer entre las llamas. Y a la inversa, las posibilidades preteridas y relegadas pueden ser apetecibles, a veces del modo más violento y doloroso. Para el hombre, he dicho alguna vez, ser es *ser esto y no otra cosa.* Lo cual es una de las muchas posibles expresiones de la inexorable infelicidad humana.

Esta intrínseca limitación es la que determina el cauce efectivo por el cual discurre una biografía. Sólo este trabajo mental podría poner al psiquiatra en condición de llegar a un contacto eficaz con el enfermo. Y dentro del esquema así conseguido aparecería a su verdadera luz la enfermedad.

Al llegar aquí hubiera deseado poner término a su fatiga. Pero me parece inexcusable salir al paso de un equívoco. Perdonen, pues, unas pocas palabras más. Podría tal vez pensarse que, al tomar el punto de vista de la filosofía, me he olvidado del cuerpo y he tratado de atribuir un carácter biográfico a la enfermedad, como si ésta procediera sólo del modo de sentirse el hombre en su vida, de las vicisitudes de ella, del drama que la constituye. Nada más lejos de mí que semejante olvido. La enfermedad puede muy bien proceder de una alteración orgánica, incluso de un traumatismo exterior. Nada menos «biográfico». Pero cuando hablamos de

psiquiatría y de enfermos psíquicos o mentales, estamos diciendo sin decirlo que se trata de la significación *biográfica* de la enfermedad. También se ha descubierto, ustedes lo saben mucho mejor que yo, que una úlcera de estómago puede tener una etiología y desde luego una significación biográfica. Pero llamamos enfermedades psíquicas o mentales no tanto a las que tienen una determinada «causa psíquica», como a aquellas cuya realidad *como enfermedades* es primariamente biográfica. Así, la amputación de una pierna, cuando no resulta biográficamente asimilable, cuando psíquicamente no «cicatriza» —permítaseme la metáfora—, se convierte en una dolencia psíquica. No se diga que se trata de una nueva enfermedad. Es la amputación misma la que es una enfermedad psíquica. Porque una amputación no es un corte de ciertas masas cárneas y óseas en un punto del planeta, sino la ablación de un miembro que pertenece, no a un cuerpo, sino a un hombre — por supuesto a través de su cuerpo.

Y nada más. Perdonen esta intervención mia, tan lejana por mi localización espacial, tan lejana del tema por mi ignorancia de él. Sólo he podido aportar al curso lo que tengo: dificultades, problemas. He paseado delante de ustedes la mirada por el horizonte, buscando dónde situar la Psiquiatría, dónde poner, sobre todo, al hombre que es tema de ella —y, de paso, al otro hombre que la ejerce—. Si consigo que ustedes busquen también, ésta será la única posibilidad de que mi intervención en este curso no sea, además de impertinente, absolutamente vana.

Wellesley, Massachusetts, febrero de 1952.

LA FELICIDAD HUMANA

Mundo y Paraíso

UNA de las pocas cosas en que los hombres están de acuerdo —y los hombres están de acuerdo en poquísimas cosas— es en que la felicidad no existe; y, sin embargo, no hay duda de que el hombre es el ente que necesita ser feliz.

Esta es una situación bastante anómala y nos revela que este tema de la felicidad, a pesar de su título promisor y su aire inocente, va a resultar bastante espinoso; porque resulta que lo más problemático es determinar que es eso que llamamos, quizá con demasiada sencillez, *felicidad*. Me refiero a dos grupos, a dos tipos si se quiere, de dificultades. La primera dificultad, la más pequeña —empecemos por lo menor y secundario— es que hay grandes diferencias entre lo que los hombres necesitan para ser felices. Es decir, se encuentran grandes diferencias cuando se trata de determinar lo que cada hombre o cada tipo de hombre —raza, pueblo, clase, época— necesita para ser feliz. Pero hay una dificultad mayor, y es que la diferencia estriba en que «ser feliz» quiere decir cosas muy distintas. Dejando de lado lo que se necesita para ser feliz, cuáles sean los recursos para conseguirlo, la expresión misma «ser feliz» significa cosas profundamente diferentes. Alguna vez he dicho que no es lo mismo «ser feliz» cuando se refiere a un esquimal o cuando se refiere a Lord Byron. No se

trata, repito, de que uno y otro necesitan cosas muy distintas para ser felices, sino de lo que uno y otro sienten como felicidad, de lo que entienden por ser feliz; muy probablemente, el esquimal encontraria sumamente desgraciado a Lord Byron en los momentos más felices de éste; y sin duda a la inversa.

Esto nos lleva a un problema importante, con el cual tropezamos en seguida —siempre se tropieza con este problema en todas las esquinas y sea cualquiera el lugar hacia donde uno vaya—; es el problema de la llamada —de algún modo hay que nombrarla— «naturaleza humana».

No voy a entrar aquí en esta cuestión metafísica, sobre lo que en otras ocasiones me he explicado un tanto; me basta con recordar que frecuentemente, a lo largo de la historia, se dice que la vida que lleva el hombre no es natural; que el hombre, en resumidas cuentas, hace una vida nada natural y más bien absurda; y entonces se nos aconseja hacer una vida natural.

De vez en cuando, aqueja al hombre una dolencia de naturalismo; la forma más sonada y famosa fué la de Rousseau, pero ha habido antes otras muchas y otras varias después. Rousseau proponía *volver a la naturaleza,* como desde dos mil años antes los estoicos habían pedido vivir conforme a la naturaleza. Pero lo grave es que, en definitiva, no sabemos dónde está esa naturaleza. Cuando queremos volver a ella tendemos la mirada en derredor, buscamos dónde está y no la encontramos; quiero decir que no sabemos cuál sería la vida natural del hombre, ésa que se nos invita a seguir.

Evidentemente, esto que hacemos —vivir en ciudades, en calles llenas de personas, afanarnos. ver espectáculos, escribir y leer libros, oir conferencias — no es natural; es más bien antinatural, por su-

puesto. Pero ¿es que lo natural será vivir en la copa de un cocotero? No es nada seguro. ¿No será más natural vivir en cavernas? ¿O en palafitos? ¿Es natural en el hombre trabajar? Parece que no. ¿Y no trabajar? Tampoco. ¿Es natural ser nómada o ser sedentario? No parece claro. ¿Es natural enriquecerse o ser siempre pobre?

Resulta, en suma, que esa vida natural que se nos aconseja con tanta frecuencia, se nos la aconseja en hueco, en abstracto: «Sean ustedes naturales». «Hagan ustedes una vida natural». Pero cuando se trata de precisar en qué consiste esa «vida natural», nos encontramos con que no lo sabemos, por una razón de bastante peso: que no existe, que no hay una vida natural. En el hombre, nada humano es meramente natural. El hombre es esencialmente artificial o, si se prefiere, histórico; y, por consiguiente, esa expresión «vida natural», aplicada al hombre, es puramente un sin sentido.

Y esto, claro está, repercute directamente sobre la idea que tenemos de la felicidad. Entendemos por felicidad una cierta forma de vida, de la cual decimos lo mejor que podemos decir. Decir de una vida que es feliz, es decir lo mejor que cabe decir de ella. Pero adviértase que esta fórmula «lo mejor» es también enormemente vaga y de carácter sólo formal, y por tanto muy difícil de precisar y llenar de contenido.

No, no es cosa llana dar contenido concreto y riguroso a esta expresión. La felicidad es en cierto sentido —¡quién lo duda!— el goce y posesión de la realidad. Entendemos por felicidad, por lo pronto, una cierta posesión de la realidad. Pero aquí empieza justamente el problema. Cuando, por fin, hemos llegado a un punto que parece firme, cuando nos parece asir algo concreto, ahora empiezan las dificultades, y por partida doble.

Porque, en efecto, ¿qué es *realidad?* ¿Qué es eso de «poseer la realidad»? En realidad, la *realidad* no aparece por ninguna parte. Hay realidades; muy diversas realidades: hay astros, hay campos, hay árboles, hay animales, hay hombres y, por supuesto, mujeres, hay libros, hay recuerdos, hay sensaciones, hay percepciones, hay historia, hay sociedades, hay espíritus, hay Dios. Todo esto son realidades. Son —empleando la palabra en su sentido más vago— cosas. Pero ¿y la realidad? La realidad parece que se nos escapa. Poseer cosas, poseer cada cosa, no es poseer la realidad.

Pero lo peor es que si vamos al otro término de la expresión, *poseer,* no estamos mejor. Porque la palabra «poseer» es también bastante ambigua. ¿Qué quiere decir poseer? ¿De cuántas maneras se puede poseer? Poseer es, en cierto sentido, *percibir;* yo poseo de algún modo las cosas y las personas que veo, y los que me ven o me oyen me poseen igualmente. Hay otra posesión táctil, que es el tocar, palpar, asir. Hay otra, que parece aún más enérgica, y es el gustar, y especialmente el comer. Cuando comemos algo, lo hacemos nuestro, lo asimilamos, es decir, lo hacemos semejante a nosotros, y en cierto modo es éste un tipo más eficaz de posesión. Hay otra forma, que es la unión sexual. Y otra bien distinta, que es el conocimiento de la realidad —y hay que advertir que conocimiento se dice de muchas maneras—. Hay, por último, otra manera de posesión a la que el hombre aspira y que es la identificación con las cosas poseídas.

En definitiva, pues, el trato con la realidad consiste en una serie de esfuerzos, en última instancia siempre frustrados, para intentar la posesión. Especialmente en las formas de trato humano, muy concretamente en la amistad, de un modo más enérgico en el amor. En el amor se trata de un esfuerzo titánico por poseer a una persona, de un es-

fuerzo desmesurado por ser poseído por ella, por dejarse poseer y poseer. Y el intento posesivo aboca siempre en alguna medida a una insatisfacción, porque esa posesión es inevitablemente deficiente y problemática.

Pero ¿qué digo? ¿La posesión de la realidad del otro? ¿Y la nuestra? ¿Es que nosotros poseemos nuestra propia realidad? ¿Es que propiamente somos dueños de nosotros mismos? Veremos que esto es también más que problemático y más que deficiente; y ello, lo mismo si se mira por el lado de la *realidad* que por el de la *posesión*.

Esto quiere decir que la forma normal e inevitable de la vida humana es el descontento, que es un constitutivo del hombre en este mundo. El descontento es además, en cierto modo —dicho sea entre paréntesis—, sumamente consolador. Yo he advertido, viviendo en los Estados Unidos, donde las cosas suelen marchar bien, donde un enorme porcentaje de las cosas cotidianas marcha bien —por lo menos en comparación con otros países—, que esto tiene a veces una contrapartida. Y es que cuando las cosas no marchan, cuando casi todas son deficientes, cuando vamos a encender una luz y la luz no se enciende, cuando el tren que esperamos no llega a su hora, cuando compramos un producto y resulta de mala calidad, cuando la inversión de nuestros impuestos no nos parece acertada, cuando ocurren todas estas cosas, le echamos la culpa a alguien y decimos que la sociedad está mal, que no marcha, que los servicios públicos son lamentables, que el gobierno no cumple su cometido y no lo hace bien. Y esto nos consuela, porque nos permite considerar esos males como pasajeros, y pensar que si las cosas se hiciesen mejor, no los encontraríamos.

Pero cuando las cosas marchan bien —por lo menos en un grandísimo porcentaje—, cuando no

tenemos, en rigor, a quién echarle la culpa, entonces se ve que, en últimas cuentas, por bien que marchen las cosas, la vida es algo muy limitado, estrecho, a ratos lamentable. Y ese carácter deficitario y menesteroso de la vida aparece entonces como intrínseco, porque no tenemos causas ocasionales a las cuales echar la culpa.

Esto quiere decir —extraigamos la inevitable consecuencia— que el hombre es una contradicción. El hombre aparece formalmente definido por el descontento, que es en absoluto inexorable; y a la vez el hombre es el ente que necesita ser feliz, que absolutamente necesita ser feliz y no se resigna a no serlo. Llegamos, pues a una noción del hombre como imposible. Y hay que retenerla, porque el hombre, efectivamente, es un imposible. Temáticamente, ser hombre consiste en intentar ser lo que no se puede ser. Esta faena, verdaderamente inverosímil y casi increíble, de la que estoy hablando es lo que hacemos todos nosotros todos los días, y se llama *vivir*.

La vida humana tiene una estructura extraña y paradójica. Tiene una índole temporal y sucesiva. Es lo contrario de la eternidad. La eternidad —recordemos una vez más la vieja definición de Boecio— es la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable: *aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* La vida humana es todo lo contrario. No es interminable, sino que se termina, y bien pronto (hablo en este momento de la vida terrena), y desde luego ha comenzado. En segundo lugar, esa vida no es poseída de un modo simultáneo, sino sucesivo. La vamos poseyendo a trozos, a sorbos. Y, por último, esa posesión es imperfecta; no poseemos más que un instante de nuestra vida: el presente; poseemos de un modo deficientísimo el pretérito, en la memoria; de un modo aún más precario, el fu-

turo, en la medida en que podemos anticiparlo; y nada más.

El hombre es, pues, justo lo contrario de la eternidad, y en este sentido, del ser de Dios. La fórmula de la vida humana es «los días contados». Por esta razón, como ha visto bien Ortega, el hombre no tiene más remedio que acertar; tiene que elegir bien. Porque si el hombre tuviese una vida ilimitada, ¡qué importaria equivocarse! Si una hora de nuestras vidas, de la cual esperamos algo, no nos da nada, o a lo sumo el bostezo, esto no tendría ninguna importancia si contásemos con un tiempo infinito por delante: ¿qué más daría una hora perdida? Siempre quedarían otras infinitas intactas. Pero lo malo es que no es así. Lo malo es que tenemos un número de horas, mayor o menor, pero desde luego finito, y por tanto cada una es insustituible; si se pierde una hora, no se puede recuperar.

Ocurre como cuando se tiene poco dinero. Hay que acertar, porque si se compra un mueble, un traje, un aparato y no sirve, no se puede ya comprar otro, y el error es irreparable. La cosa, sin embargo, si se mira bien, es todavía peor. Al fin y al cabo, el dinero tiene una estructura homogénea; es decir, si el traje comprado no nos sirve, cabe comprarse otro; no sin pérdida: tal vez a costa de no tomar postre, de no ir a espectáculos, de renunciar a un viaje o a invitar a un amigo; pero siempre cabe, al menos en principio, la posibilidad de remediar el error cometido con *otro* dinero, esto es, al precio de un sacrificio. Pero resulta que la vida humana se parece más que al dinero a esa prosaica realidad que son los cupones de abastecimiento, en vigor hasta hace poco en casi todos los países y todavía en algunos. Es decir, que no se trata ya de tener tanto dinero, cien, mil o cien mil monedas para invertir en lo que se quiera; sino que

se tienen 300 puntos para alimentos, 120 para tejidos, 40 para espectáculos, 20 para medios de transporte. Y, naturalmente, estos puntos no son intercambiables. De manera que si se equivoca uno de tren y en vez de ir a Barcelona se va a Sevilla, agotando los puntos de transporte, ya no cabe renunciar a un par de zapatos o a ir a los toros, sino que no se puede ir a Barcelona.

Pues bien, esto le pasa a la vida humana; porque su tiempo no es sólo «los días contados», sino que además tiene estructura y cualidad. Podríamos decir «los días ordenados». Es lo que se llama la *edad*. La vida humana tiene edades. Cada año de nuestra vida es distinto del anterior y del posterior. Si perdemos la niñez, la hemos perdido irremisiblemente. Si un niño no juega al aro o a la peonza cuando tiene seis u ocho años, es ridículo que piense que ya jugará cuando sea académico o senador vitalicio; porque a esa edad ya no se puede jugar al aro o a la peonza. Cada edad tiene su quehacer; por tanto, tan pronto como se pasa el momento en que hay que hacer algo, ya no puede hacerse; o a veces se hace, y es todavía peor.

El hombre no tiene más remedio que acertar y elegir bien, porque se juega la vida en cada decisión, en cada elección. Por esto su vida es drama, como Ortega repite una vez y otra. Lo que enmascara esta realidad es que el hombre se juega la vida a trozos, se va jugando parcelas de su vida, pero como éstas son insustituibles, su pérdida no es menos efectiva. Y habría que agregar esto: que, dada la estructura sistemática de la vida humana y su irreversibilidad, cada acto la envuelve toda, es decir, que al jugárnosla a pedazos va implicada en el juego su integridad. Y lo único que da sabor a la vida es la posibilidad y la necesidad a la vez, el equívoco privilegio, en suma, de ponerlo todo, de vez en cuando, a una carta.

Me preocupa mucho la tendencia de la época actual que consiste en evitar lo irrevocable, en tratar de ocultar el carácter radical de la vida, que es ése y no otro. De ahí mi antipatía —incluso desde un punto de vista puramente humano y terrenal— hacia el divorcio; no tanto en nombre del matrimonio que sale mal, sino del que sale bien. Quiero decir que el matrimonio con divorcio, en el cual se cuenta con que las cosas tienen «arreglo», carece de ese carácter de jugada decisiva, de «va todo», que le es esencial. Porque creo que el matrimonio sólo puede lograrse, sólo puede salir realmente bien, cuando en él «va todo», cuando el hombre y la mujer lo ponen todo a esa carta y se lanzan sin reservas a esa empresa, quemando las naves, como nuestro viejo paisano Hernán Cortés, si es que lo hizo.

Vemos, pues, cómo la irrevocabilidad es la condición misma de la vida humana. Por ser ella irrevocable, que el hombre se empeñe en hacerle perder ese carácter es bastante quimérico: lo que sucede es que así va perdiendo, poco a poco y sin advertirlo, la vida, al perder la posibilidad más pura y sabrosa de ella, que es justamente jugársela. Dicho con otras palabras, le va caducando día a día entre las manos, se va quedando sin ella sin atreverse a arriesgarla.

El hombre tiene, pues, que acertar; no puede equivocarse, ha de elegir bien. En cada instante tiene que preferir, esto es, elegir entre las posibilidades. Y ninguna posibilidad basta ni satisface, porque cada cosa —como veíamos antes— no es la realidad; es real, tiene algo de la realidad, pero no es la realidad; al captar cualquier cosa, tenemos la cosa real en la mano, pero la realidad se nos escapa. De ahí el constitutivo descontento de la vida humana.

Pero éste es, por añadidura, doble. Si de un lado

ninguna cosa nos satisface y toda elección es deficiente, de otro lado la preterición es dolorosa. Es decir, al elegir, lo hacemos entre varias posibilidades que se excluyen, y el corazón se nos va con frecuencia tras las excluídas, que también quisiéramos gozar, conocer y poseer. La vida es constante preferencia y elección; y esta elección es una mutilación. Vamos construyendo una vida que, vamos a suponerlo, es *la mejor de las posibles* —no se dirá que no soy optimista—. Supongamos, pues, que elegimos en cada instante lo mejor, con un maravilloso acierto; a pesar de ello, nuestra vida se ha quedado flanqueada, a derecha e izquierda, de otras posibles vidas que hubiésemos querido vivir y que han quedado abandonadas, como cadáveres imaginarios, a un lado y otro del camino.

Imagínese en lo que ha venido a dar mi vocación infantil de pirata, que, dadas las condiciones reales de este mundo, no he podido realizar y ha tenido que ser sustituída por esta otra, tan menos brillante, que es la filosofía. Y esto nos ha pasado a muchos, quizá a todos. A ustedes les ha sucedido lo mismo, ¿no es cierto? Vivimos rodeados de espectros con nuestro mismo nombre, de las posibles vidas que hubiésemos querido vivir y que hemos ido desechando, degollando impiadosamente a amzos lados del camino.

La felicidad, por tanto, consiste —ahora empezamos a ver en qué estriba la felicidad, podemos intentar definirla formalmente— en la realización de cierta pretensión o proyecto vital que se constituye, dentro de un repertorio de circunstancias determinadas. Es decir, se trata de cierta presión que yo ejerzo sobre las circunstancias, las cuales me permiten o no realizar esa pretensión, proyecto, programa o —con más rigor— vocación. Si lo consigo, decimos que soy feliz; si no lo consigo, decimos que soy infeliz, desgraciado, desdichado, des-

venturado —valdría la pena detenerse unos minutos en esta serie de palabras—.

Claro está que nunca el proyecto vital se realiza plenamente. Tampoco, en general, se frustra por completo. Por eso la vida humana suele ser un compromiso entre felicidad e infelicidad. Pero Ortega recordó hace muchos años —y tiene toda la razón— que, en su cuenca general, la vida del hombre es, en todas las epocas, feliz; que, frente a la idea tan repetida de la infelicidad humana, resulta que si tomamos en conjunto la vida de cada hombre, la vida de todos los hombres en cada época, más o menos es feliz. Y esto es así porque la vocación, la pretensión de cada hombre está estrechamente ligada al repertorio de sus posibilidades históricas; y por tanto las vocaciones, los tipos de vocación, de pretensión, tienen cierta uniformidad en cada época y respoden aproximadamente a las condiciones de la circunstancia en que se vive y, por consiguiente, a las condiciones que permiten, al menos hasta cierto punto, realizar esas vocaciones o, lo que es lo mismo, ser feliz. Lo que pasa es que el hombre es sumamente insincero, y siempre le cuesta confesar su felicidad; la desventura tiene, además, muy buena prensa; reconocerse pasablemente feliz parece admitir que se tiene una buena dosis de frivolidad o dureza de corazón; y sin embargo... Tómese, no ya una época especialmente dura, como es la nuestra; tómese una porción de ella que sea realmente atroz, sin paliativos: la guerra, una ciudad asediada y hambrienta, bombardeada o insegura; o bien la cárcel o el campo de concentración. Tantos hombres y aun mujeres de nuestro tiempo han conocido o conocen estas tremendas realidades, que no es impertinente apelar a los recuerdos personales. Pues bien, si somos sinceros no tendremos más remedio que confesar que muchos ratos, dentro de la atroz

situación general, eran dichosos. Una vez hecho el esfuerzo de alterar el «umbral» de lo desagradable y el más alto de lo intolerable, la felicidad florece en la trinchera fangosa, en las calles barridas por la metralla, en la prisión, bajo la amenaza de los fusiles hostiles. Sólo por eso, claro está, puede el hombre sobrevivir a muchas experiencias; porque el hombre no puede vivir sin un poco de felicidad; y hay que ver con claridad que es capaz de encontrarla en inimaginables aprietos. Frente al culto irreflexivo de la angustia, lo negro y la náusea, yo veo lo más propiamente humano, lo que hace sentir cierto orgullo de ser hombre, en esa maravillosa capacidad de extraer unas gotas de ventura al dolor, el sufrimiento, la miseria y el temor; de saber encontrar en la desgracia una brizna de gracia.

En todo momento, el hombre inventa y forja su propia novela. Estas novelas tienen, según el tiempo, caracteres muy distintos. Los románticos eran grandes novelistas, no tanto por las novelas que escribieron —la mayoría mediocres—, sino por las que vivieron, por las que pretendieron vivir, sobre todo. Si se estudian las vidas de la época romántica, se advierte que casi todas tienen singular brillo y atractivo. A veces, desde el punto de vista intelectual son lamentables; casi siempre disparatadas, pero como vidas posibles, como invención, proyecto, pretensión o vocación, tienen gallardía, son hermosas y hasta maravillosas. Y a medida que va avanzando el siglo XIX todo ello se va haciendo más gris, más monótono, esas novelas empiezan a repetirse, surge el plagio y poco a poco se llega a un género literario mucho más lamentable. Y hoy ocurre algo bastante parecido; y es que el radio de individuación de la vida humana es cada vez menor.

Vivimos en un mundo en que cada hombre está

fichado, casi pinchado con un alfiler sobre un cartón o una tableta de corcho, como suelen hacer los entomólogos con los insectos. Hoy se sabe —es decir, no lo sabe nadie determinado, pero lo sabe la sociedad, más aún, el Estado, y por supuesto su policía— quién es cada uno de nosotros, dónde está, qué hace, cuánto gana, qué sabe, qué vacunas ha recibido; y no se puede salir de esa situación, no se puede huir a ninguna parte, porque no hay ya *otra parte*. Estamos sometidos a un sistema de enormes presiones sociales de todo orden que impiden en buena medida el desarrollo espontáneo de la personalidad. Ortega se ha referido a veces a un hecho curioso. En toda gran ciudad de Europa había antes cierto número de hombres estrafalarios, pintorescos, divertidos, con un punta de demencia pero más de una punta de gracia, que representaban las posibilidades de invención al margen de la vida normal. Pues bien, el número de estos estrafalarios ingeniosos ha menguado enormemente; todavía yo los he alcanzado en su decadencia; hoy —en Madrid, en París, en Londres— apenas quedan supervivientes. Esa fauna pintoresca y disparatada, medio bohemia y medio loca, se encuentra en la situación de esos cuerpos que se señalan con un ya viejo galicismo: «a extinguir».

Si la vida, tomada en conjunto y estadísticamente, es hasta cierto punto feliz, la felicidad en serio y *sensu stricto* es absolutamente utópica, formalmente imposible y contradictoria, por el carácter inexorable de la elección y preferencia, y la consiguiente postergación de lo que también nos gusta, apetece o interesa.

Al llegar aquí, no hay más remedio que detenerse un momento e iniciar otra consideración. Porque se olvida demasiado que el hombre vive en el mundo; y no se piensa lo suficiente en lo que esto

significa. Se repite que es un enemigo del alma, y esto tiene un sentido profundo, en el que —dicho sea de paso— casi nadie ha pensado nunca cinco minutos; se dice que los enemigos del alma son tres: mundo, demonio y carne, y hasta mi buen amigo Eduardo Mallea ha escrito una novela sobre ello; pero ¿cuántas personas se han detenido a pensar qué quiere decir, en realidad, que el mundo sea un enemigo del alma? Lo del demonio parece bien claro, sobre todo en este tiempo; lo de la carne un poco menos claro, porque se suele entender mal; lo del mundo... vale la pena meditarlo, y no es tan fácil.

Pero lo que yo quería subrayar es que, ante la mayoría de las objeciones que se hacen al mundo, si éste tuviera voz, probablemente se levantaría airado y las rechazaría. Diría sin duda: —¿Pero ustedes por quién me toman? ¿Es que me toman ustedes por el Paraíso? Porque yo no he dicho nunca que sea el Paraíso. Yo soy el Mundo.

En este diálogo imaginario con el mundo, yo creo que es éste quien tiene razón. Porque normalmente el hombre tiene la idea de que el mundo debería ser el paraíso. Claro está: es la idea entrañable del paraíso perdido. Venimos del paraíso y no nos hemos consolado todavía. Y a mí me parece bien. Yo tampoco me he consolado, ¡ni que decir tiene! Pero una cosa es que no me haya consolado y otra cosa es que siga creyendo que estoy en el paraíso. Esto no. Estoy perfectamente persuadido de que el paraíso se perdió, de que lo perdieron, para ellos y para nosotros, Adán y Eva, y que hoy, por esa razón, estamos sólo en el mundo. Y entonces me parece necesario tomar el mundo como mundo y no hacerle objeciones desde el punto de vista del paraíso. Es decir, que nuestro descontento del mundo sea por lo que tiene de malo como mundo y no por lo que no tiene de paraíso.

Y esto me sugiere un tema que quiero tocar, siquiera sea de pasada y como sobre ascuas; y es el de la frecuente no aceptación de la realidad por el hombre; por el hombre y —al menos en cierto aspecto— más aún por la mujer. Es muy frecuente, en efecto, que las mujeres echen a perder y destruyan parcialmente sus vidas, en nombre de los veinte años que tuvieron un día. Porque, en general, las mujeres no se resignan a no tener veinte años; y en nombre de esa edad, que tuvieron solamente una vez, reniegan de todas las demás. Y, naturalmente, las contradicen, las desviven, las viven mal. Yo no tengo ninguna preferencia especial por los veinte años. Son, por supuesto, una edad maravillosa, que en eso se parece a todas las edades; pues todas las edades de la vida humana son maravillosas, a condición de que sean lo que tienen que ser. Una mujer a los veinte años suele ser, sin duda, encantadora; pero puede serlo también a los veinticinco, y a los cuarenta, y a los sesenta, y muy probablemente a los ochenta, y si llega a los cien, ¡seguro!

Claro que esos encantos tienen que ser distintos y no coinciden con el de los veinte años; cada mujer tiene su momento perfecto, lo que llamaban los griegos su *akmé*, su florecimiento, a una determinada edad; y es un error creer que ese momento se da —sobre todo en nuestra época— en la primera juventud. Algunas mujeres, muy pocas, tienen esa edad óptima a los dieciocho o veinte años, y desde entonces su vida es en cierto sentido una decadencia; pero son mucho más frecuentes los casos en que esa *akmé* es mucho más tardía. Y, en todo caso, cada una de las edades tiene su posibilidad de perfección, en todos los órdenes —incluso en el que, con razón, importa más a la mujer—, y por consiguiente esa no aceptación de la reali-

dad envuelve una destrucción y vaciamiento de la vida.

Esto no es más que un caso particular de la actitud humana que consiste en no aceptar la estructura del mundo; quiere decir las condiciones inexorables del mundo por ser mundo. Se suele entender que lo bueno es la ausencia de dificultad y de limitación. Pero esto es, claro está, la fórmula misma del paraíso: el paraíso es la no limitación y la no dificultad.

Adviértase, de paso, que es una fórmula negativa. Y por eso, tan pronto como el hombre empieza a pensar más de diez minutos en el paraíso, lo encuentra aburrido. El lector recorre lo más rápidamente posible los primeros capítulos del *Génesis*. En seguida llega a la serpiente, la tentación, el pecado y la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. Entonces empieza a divertirse. Y como se trata de muy pocos capítulos, pasa como sobre ascuas por ellos; además ya sabe lo que va a pasar y está esperando que la serpiente aparezca de un momento a otro; dicho con otras palabras, el paraíso del lector es ya un paraíso con serpiente; lo cual no sucedía a Eva ni a Adán, que no contaban con ella.

Por todo ello, la fórmula usual del paraíso es negativa, y de ahí que tan pronto como pensamos en él nos acometa el aburrimiento. Esto me parece enormemente grave, y tendré que volver sobre ello. El hecho es que habitualmente se trata de una fórmula negativa y sólo negativamente apetecible, como la aspirina, que nos quita el dolor de cabeza, y sin duda es maravillosa; pero tan pronto como nos lo ha quitado tenemos que buscar algo mejor que no tener dolor de cabeza. Y eso es lo que se entiende casi siempre por paraíso: un mundo sin dolor de cabeza, sin limitación y sin dificultad. Sería menester buscar una idea más eficaz del paraíso y, de paso, del mundo.

Por lo pronto, yo creo que hay que entender el mundo como una empresa. El mundo se presenta al hombre como un repertorio de posibilidades y de incitaciones. No es, simplemente, un lugar donde se está. *Estar* el hombre es estar viviendo; haciendo algo, inventando algo; y las cosas son en cada instante posibilidades nuevas. Recuérdese lo que es el mundo del niño: el repertorio más fabuloso de posibilidades. El niño es el que tiene, además, una idea más recta de lo que es la realidad, porque para él las cosas no son algo fijo e inmutable. El piano de cola es una montaña, la biblioteca paterna es una trinchera, el gran butacón del abuelo es la tienda del jefe comanche. Y esto sólo durante un rato; poco después, el sillón del abuelo se convierte en el puente de mando de un bergantín, porque el niño está jugando a los piratas. Es decir, cada realidad está asumiendo diferentes funciones y presenta diversos escorzos; va siendo, pues, posibilidad y promesa de diferentes vidas.

Para el niño, el mundo es empresa: «¿Vamos a jugar a tal cosa?» Alguna vez he observado que cuando el niño hace la proposición inicial del juego, cuando «establece» los supuestos de la ficción lúdica y, por tanto, se lanza a vivir en un mundo determinado, usa el tiempo pretérito. Nunca dice: «Yo *soy* un pirata», sino: «Yo *era* un pirata»; «yo *era* un ladrón y tú *eras* un policía» —¿por qué será siempre así, Dios mío? ¿Por qué el que propone el juego se atribuirá siempre el papel de ladrón?—. Ese pretérito, ese *era* es el tiempo de la ficción. Lo mismo que los periódicos franceces emplean el condicional para decir que no es verdad lo que dicen: «Le Ministre des Finances *aurait* présenté sa démission», es decir, que no la ha presentado, aunque el periódico lo desee.

Si el mundo es un repertorio de posibilidades, si la vida es un proyecto o pretensión, algo que

avanza sobre el mundo, hacia sus cosas, esto quiere decir que sobre el mundo hay que ejercer presión. Y cuando se empieza a ejercer de verdad presión sobre el contorno, en lugar de resbalar sobre él como es sólito, resulta que ese contorno, aun el más trivial o el más vulgar, empieza a rezumar como un limón exprimido.

Haced el experimento de ir una tarde, si es posible gris y con llovizna, por el barrio más feo y desolado de la ciudad donde vivís. Id por el barrio más gris, más antipático, con menos estilo, menos historia, menos recuerdos, menos elegancia, menos poesía. Buscad lo peor. Dad un paseo por esas calles y procurad ejercer presión con los ojos sobre cada cosa. Tomad la realidad como tal realidad y oprimidla. Veréis cómo, a los diez minutos, empezáis a encontrarlo todo maravilloso, simplemente maravilloso. Empezaréis a sentir esa enorme complacencia en la realidad, que el hombre suele sentir, como ha observado Ortega, a medida que avanzaba en la edad. Y de ahí que el hombre adulto es en general más feliz que el adolescente, a pesar de todo lo que se dice en contrario, porque acepta más la realidad y siente la complacencia en lo real, sin necesitar que sea extraordinario.

Creo que es algo decisivo lo que suelo llamar «la complacencia en la limitación». Cuando algo es bueno, cuando una cosa está bien, aunque sea limitada y modesta y se acabe aquí, es menester admirarla, sentir complacencia y hasta entusiasmo por ella; hay que aceptarla, aunque no sea una cosa ilimitada y maravillosa, aunque sepamos que tiene límites bien precisos y acaso próximos.

Ahora bien, el mundo es una realidad agridulce. Por eso decía que era como un limón. Es una realidad agridulce, porque constantemente está mezclada con la negativa, lo desagradable, la resistencia y el fracaso. Pero esto no nos debe obnubilar

para la espléndida verdad de la inagotable novedad del mundo. *Omnia nova sub sole.* Todo es nuevo, porque se mueve siempre el punto de vista desde el cual se mira.

Todo se mueve, fluye, discurre, corre o gira;
cambian la mar y el monte y el ojo que los mira.

como cantó Antonio Machado. Sí, todo cambia, todo discurre, y por tanto toda realidad es siempre distinta, siempre nueva, y vivir es en todo momento descubrir la realidad. Por esto, el hombre tiene siempre algo de Adán; y, por supuesto, de Eva la mujer. Es decir, el hombre, perdido el Paraíso, conserva de él una cosa: el poder ir descubriéndolo, el poder ir dándole nombres —o sea interpretaciones— a las cosas. Para decirlo en una palabra, el mundo tiene *argumento* como las novelas, como las obras dramáticas. No es un mero almacén inerte de cosas, sino que tiene argumento, tiene profundidad y perspectivas incógnitas, y es así promesa de aventuras en las cuales nos hundimos al vivir.

La vida tiene cierto horizonte. Ninguna expresión mejor que ésta. Cuando se es niño o muy joven, parece que se encamina uno a un estado tranquilo y estable, que es lo que se llama «ser mayor»; pero cuando el niño llega a ser mayor, descubre nuevamente la inestabilidad; encuentra que no puede instalarse, sino que tiene que seguir avanzando e inventando lo que va a hacer. Por mucho que se camine, se está siempre lejos del horizonte, que es lo absolutamente inasequible. Este es el carácter de la vida, definida por la constitutiva inestabilidad de toda situación. Pero hay un momento privilegiado en que aparece, al fondo del horizonte, algo que va a transformarlo todo, y por tanto el sentido mismo de la vida: un agujero negro. No

haría falta nombrarlo siquiera, ¿verdad? Todos sabemos que se llama *muerte*.

Este descubrimiento del agujero negro acontece a cierta edad, distinta en cada vida individual; rara vez en la primera juventud. Que no perturbe el hecho de que el joven habla mucho de la muerte. Naturalmente, el adolescente piensa mucho en la muerte, y con frecuencia habla hasta de suicidarse, y alguna que otra vez se suicida; por lo menos, lo hacía hace ciento veinte o ciento treinta años. Pero una cosa es que el joven hable de la muerte, piense en ella y hasta, si me apuran mucho, la busque, y otra cosa es que *cuente* con ella. Porque la muerte aparece para él como algo muy lejano, que no está en el horizonte efectivo con el cual de hecho se opera, es decir, dentro de la distancia normal a la cual se proyecta. Hay que repetir la frase, tan juvenil, de Don Juan Tenorio: «Largo me lo fiáis». Don Juan, espíritu juvenil, tiene siempre la impresión, cuando le hablan de la muerte, de que se trata de las calendas griegas; y esto —no se olvide— aunque sepa que le está haciendo señas desde la punta de una espada.

Hay un momento decisivo en que hace crisis la vida humana. Es el momento en que la muerte deja de ser una idea y se convierte en una certidumbre operante; es decir, en una realidad con la que se cuenta como un elemento de nuestro horizonte efectivo. Si me pregunto qué voy a hacer tal día determinado dentro de veinte años, esto no tiene el menor sentido; no cabe que yo proyecte nada concreto; es decir, no puedo llegar imaginativamente hasta allí. Esto le pasa al joven. Sabe que morirá, por supuesto; piensa mucho en ello tal vez, pero no sabe dónde poner la muerte, no puede *situarla*. Le parece muy remota, es decir, no cuenta con ella, no funciona como un ingrediente real de su horizonte efectivo; y si la muerte, por algún

azar, se le aproxima, le aparece como un *accidente,* como algo anómalo que le ocurre, esto es, que le va a ocurrir. Podríamos decir que, para el hombre muy joven, la muerte es siempre *estructuralmente remota.* En cambio, para el adulto la cosa es distinta: la muerte está *ahí,* siempre y en todo instante; no presente —esto sería excesivo—; pero tiene que contar con ella en cada acto de su vida, porque *está latente* —y que el «latente» no nos haga olvidar que efectivamente «está»—.

Pero la vida, por su carácter de cierto absoluto, pues vivir consiste en cierta absoluta posición, reclama y exige una infinitud. La vida no puede renunciar a sí misma, sino desde sí misma, esto es, afirmándose a la vez subrepticiamente. Por esta razón, la vida humana exige intrínsecamente su perduración; dicho con otras palabras, pertenece a la vida la exigencia de su propia inmortalidad, juntamente a la vez que se afirma como mortal, que se ve como «los días contados» y anticipa imaginativamente la muerte. Hay que tomar a la vez todos los dispares términos de la cuestión, si no se quiere falsearla. Sea cualquiera la solución que se de al problema, éstos son sus datos. El olvido de ello en una u otra de sus partes es una forma radical de inautenticidad, que reviste dos manifestaciones opuestas: la que da por descontada la aniquilación y la que da por igualmente descontada y obvia la pervivencia, es decir, sin fe viva en ella.

Hay muchas gentes, en efecto —creyentes, cristianas, católicas— que dan por supuesta la perduración y la vida eterna, que piensan que cada uno irá al cielo o al infierno, pero sin pensar ni por un momento en la vida perdurable como tal. Quiero decir que se remiten al fallo o resultado del juicio, sin pensar ni por un momento en la sustancia misma de ese fallo; sin poder decir de verdad: *expecto resurrectionem mortuorum et vitam aeternam.*

El hombre se pasa la vida inventando cosas. He dicho en otra ocasión que más de la mitad de esas cosas que el hombre ha inventado, las ha inventado para consolarse de tener que morir, y la otra mitad escasa para defenderse de la desolación mientras vive. Y la desolación es, por lo pronto, la soledad entre la gente, la soledad allí donde tiene que haber compañía; si se quiere una fórmula extrema, hay que decir que la desolación es lo contrario de la comunión de los santos.

Por eso es sumamente prevenido y precipitado, nada cartesiano, por tanto, decir que «el infierno son los otros». No es seguro, no es seguro. Depende de qué *otros* y, sobre todo, de qué se hace con ellos; depende —¿no es cierto?— de cuál sea respecto de ellos nuestro proyecto vital. Los otros son el cielo o el infierno, según los casos. Y esto vuelve a llevarnos al paraíso. ¡Véase por qué camino volvemos al paraíso, que creíamos definitivamente perdido!

Ahora se trata del Paraiso con mayúscula, del Paraíso celestial, del cielo que esperamos, que pretendemos ganar, no de ese supuesto y quimérico paraíso con el cual solemos confundir el mundo. Se habla de *vida eterna;* se habla también de *vita beata.* ¿No serán estas expresicnes cuadrados redondos? A primera vista, lo parecen. Hemos visto que la vida es, justamente, temporal y sucesiva. ¿Qué quiere decir entonces *vida eterna?* ¿No es la fórmula misma de la imposibilidad? Hemos visto que la vida está definida por el descontento, por el desencanto, por la insatisfacción, por la limitación, por la exclusión; en suma, por la infelicidad intrínseca. ¿Es posible entonces que la *vita beata* no sea también otra fórmula de la contradicción?

Por lo pronto, salgamos al paso de un riesgo: la imagen inerte de la beatitud. Adviértase que la palabra *beato* tiene dos sentidos en español: beato es

el que ha alcanzado la beatitud, el bienaventurado; pero en otro sentido representa una de las realidades más lamentables de la tierra: beato es el que ha caído en la beatería. Repárese en esta azorante proximidad semántica de la *beatitud* y la *beatería*. Es pavorosa. Es pavorosa y da mucho que pensar. Nos muestra que se trata de un gozne, de una bisagra donde se articulan dos realidades bien distintas.

Cuando se habla de *vida eterna,* por otra parte, conviene no trivializar la expresión, quiero decir no «naturalizarla». Porque la vida eterna sólo lo es sobrenaturalmente y en virtud de la participación en la vida divina. Porque en sentido estricto, eterno es sólo Dios. Yo estoy absolutamente en contra de esta especie de inflación de la eternidad que nos domina. Estamos en una época de inflación, y el adjetivo eterno no se exceptúa. Se habla de «arte eterno», de «verdades eternas», de «la España eterna» —y de «*la France éternelle*»— y de otras cosas así. Y *eterno,* estricta y absolutamente lo es Dios y nada más; las otras realidades son, a lo sumo, sempiternas o eviternas, cuando no son lisa y llanamente temporales.

Pues bien, esta vida eterna sobrenatural no se puede proyectar. Se puede uno proyectar hacia ella, cosa bien distinta. Se puede pretender ganar el cielo, como decía René Descartes. Esto sí, es perfectamente humano y hacedero: pretender ganar el cielo, proyectarse hacia la vida perdurable, pero no proyectarla a ella. Es improyectable porque es inimaginable. Y proyectar algo es justamente imaginarlo, previvirlo imaginativamente. Es forjar la novela de nuestra vida. Es intentar la próxima aventura. Y la aventura celestial es inimaginable, y por tanto no la podemos proyectar.

Claro es que, tan pronto como se ha acabado de decir esto, hay que dar un golpe de timón en sentido contrario. Es decir, después de negar que la vida

perdurable pueda imaginarse, tengo que invitar a imaginarla. ¿Qué quiere decir esta contradicción? Simplemente esto: hay que subrayar enérgicamente que la vida eterna es inaccesible desde ésta, que excede de nuestras posibilidades terrenales, esto es, que no podemos en modo alguno intentar *reducirla* a lo ya conocido; pero a la vez resulta inexcusable el esfuerzo por imaginarla de algún modo, analógicamente, con suma cautela, sabiendo que nuestra imaginación por fuerza se equivoca y, sobre todo, es deficiente.

Habría que usar metódicamente la idea de felicidad, no como una idea más bien sosa, como una idea convencional de lo que es bueno y lo que está bien, no como una cierta impasibilidad y ausencia de dolor ni como cierta estabilidad que a los diez minutos nos aburriría, como suele aburrirnos aquí el modo de representarnos habitualmente el otro paraíso. Ni siquiera basta una simple magnificación o ampliación inercial de lo que aquí juzgamos bueno. El Paraíso es otro mundo, es *el otro mundo.* Subráyese cuanto se quiera el *otro,* pero a condición de no olvidar el *mundo;* se trata de la nueva Jerusalén, la Jerusalén celestial: *Et vidi caelum novum et terram novam,* dice el Apocalipsis de San Juan. Y el mundo es siempre empresa; la fuente capital de la beatitud, la visión de Dios, la contemplación de Dios, absolutamente infinito, es la empresa inacabable e inagotable.

Casi siempre se piensa de un modo muy esquemático y abstracto la idea de la vida perdurable; y se suele olvidar, o al menos dejar exangüe, la tremenda, prodigiosa creencia de la resurrección de la carne, de la resurrección corporal de los muertos. Los teólogos, por ejemplo, se han preguntado a veces por la edad de la resurrección: de qué edad resucitarán los hombres, si a la edad a que murieron o a otra distinta; si el que muere niño resucita niño, y el que

muere anciano y achacoso resucita por lo menos anciano, aunque sin achaques. Y es opinión frecuente entre los filosofos —por fortuna, nada se sabe de ello, la Iglesia nada enseña sobre este punto y lo deja a la disputa de los hombres— que todos resucitarán en edad adulta; ni viejos ni niños, sino de edad adulta y plena. Pero esta solución es para mí el tipo de actitud mental inadecuada y antipática en este orden de cuestiones; porque me parece la proyección de mezquinos hábitos intelectuales humanos sobre la vida perdurable. Porque me parece, en suma, una indecible desconfianza en Dios.

La vida humana nos aparece como insustituible en su integridad. Piénsese, por ejemplo, en la vida de una persona querida. Recordad ese sentimiento doloroso, lacerante, del padre que ve crecer a sus hijos; que, en cierto modo, se alegra de que vayan siendo mayores, pero que al mismo tiempo siente la pena de ir perdiendo al niño de tres meses, al niño de dos años, al de cuatro, al de siete, para encontrarse poco a poco con un mozo tan alto como él, con un hombre a quien, acaso, prefiere mejor que a aquellos niños, pero que no lo consuela de la pérdida de ellos. Claro está que los padres suelen recurrir a un expediente, que es tener otro niño y luego otro, y así, aunque vayan creciendo, siempre queda algún niño en la casa; pero en fin, esto no puede hacerse siempre, ni basta para calmar ese dolor de perder al niño —a los niños, mejor dicho— que había en cada uno de los hijos.

Pues bien, resignarse a que en la otra vida resucitemos sólo de una edad, me parece una mezquindad, una pusilanimidad indigna de una idea cristiana de Dios. Me parece tener muy poco crédito, muy poca confianza en la omnipotencia divina pensar que haya de perdurar esa dolorosa limitación terrena. Creo que Dios sabrá componérselas muy bien —aunque nosotros no sepamos cómo— para que

ese escalonamiento sucesivo de las edades humanas en la tierra no persista en el cielo. Es decir, creo que Dios hará que esas muchas edades no desaparezcan en la vida eterna para reducirse a una sola, sino que la totalidad de las edades de cada una de nuestras vidas se salve y esté sobrenaturalmente conservada.

Yo no comprendo cómo puede haber cristianos —y los hay: casi todos— que admitan la posibilidad de que no exista realmente —se trata de esto nada menos— el Niño Jesús. Porque el Niño Jesús, objeto de culto conmovedor y entrañable en toda la cristiandad, según una opinión teológica muy difundida, no existe. Existió, sí, en Belén de Judea hace más de mil novecientos años; pero *ya* no existe, porque Cristo corporalmente resucitado estaría en el cielo a esa su edad adulta de treinta y tres años, precisamente la que consideran más probable edad de resurrección esos teólogos. Es decir, en el cielo estaría Cristo tal como anduvo sobre el mar y fué crucificado; más exactamente, como apareció a la Magdalena y estuvo en Emaús; pero no existiría el Niño Jesús, el que estuvo en las pajas de Belén, ni aquel niño que discutió con los doctores.

Yo no puedo renunciar a eso; y creo que Dios tiene algún modo de hacer las cosas y que nunca se puede quedar corto; es decir, que nuestras esperanzas no pueden ser fallidas; que lo bueno que imaginamos y deseamos no será así, porque será mejor, nunca más pobre y más estrecho. Dios sabrá hacer que todas las edades puedan coexistir en el cielo y nada se pierda de ellas. Como también espero que sabrá hacer de manera que no se pierda nada de nuestras vidas posibles y deseadas que, como decía antes, hemos ido dejando abandonadas a derecha e izquierda del camino.

Por aquí veo una vía, una posibilidad de imaginar, vaga y analógicamente, lo que podrá ser el Pa-

raíso, lo que será la vida perdurable; muy vagamente; sólo lo justo para poder de veras desearlo.

Porque, no nos engañemos, la gran tentación diabólica es una especie de vaciamiento de la realidad, que lo deja todo pálido y exangüe. Frente al testimonio de que Dios fué viendo del mundo recién creado que era «muy bueno», el diablo nos susurra al oído que nada vale la pena. No se olvide que hay, por ejemplo, un tipo de razón que defiende la fe de tal manera que lo que hace es minarla, dando razones ridículas, razones que no son razones, que llevan, como decía Santo Tomás, *in irrisionem infidelium,* que hacen reir a los infieles. No se olvide tampoco que hay una fe hostil, una fe que cree *contra,* en la cual afirmar es siempre afirmar contra, y que destruye así la caridad. Hay que temer, por último, a esa seguridad, simple seguridad, simple certeza, inerte, inoperante, nunca incitante, que no excita ni despierta el apetito, el apetito de la otra vida, el apetito inextinguible del Paraíso; es decir, esa fe muerta, esa simple seguridad y certeza de lo inevitable, que no sabe encenderse en esperanza.

Buenos Aires, octubre de 1952.

LA RAZON EN LA FILOSOFIA ACTUAL

EL pensamiento del siglo XIX había tomado como modelo intelectual la ciencia *explicativa,* cuya función es recurrir de lo «dado», que se presenta, efectivamente, como un dato inmediato, a lo mediato y latente, implícito y que, por tanto, se puede explicitar o explicar. Esta forma de intelección consiste, pues, en una *reducción,* que en su modo más pleno va de los efectos a las causas. El saber aparece así como ciencia de la explicación casual, y se cree haber entendido la cosa cuando se la ha reducido a otra —su causa— que aparece como conocida y funciona así como «principio de explicación».

Son notorias las limitaciones de este tipo de saber: la explicación, por verdadera que sea, deja fuera la cosa misma, y se atiene a una mera interpretación de ella; es decir, la reducción lleva a algo que tiene indudables conexiones con la realidad «reducida», pero que no la agota en modo alguno, y esto en tres sentidos: en cuanto a su contenido, que rebasa siempre la dimensión parcial en que es explicado; en su concreción individual, a la que no alcanza el esquema explicativo genérico, y en su circunstancialidad o contexto. El que se tomase como modelo esta forma de conocimiento, revela que su pretensión no era tanto el conocimiento de la realidad *misma* como su manejo mental, con frecuencia simplemente técnico, para lo cual basta con una esquemática co-

rrespondencia que se da, en efecto, entre la cosa y e principio explicativo a que se la reduce, por ejemplo, entre la luz y las vibraciones electromagnéticas.

Pero las cosas cambian tan pronto como lo que interesa es lo real en lo que de tal tiene, justamente en lo que es irreductible, en su íntegra realidad circunstancial y concreta. El descubrimiento de una realidad en la que esto es lo decisivo, a saber, la vida humana y la historia, determinó, como es bien sabido, la apelación a otro modo de saber de las cosas, previo al explicativo, que se atiene a ellas y no las suplanta con nada distinto, y que llamamos *descripción*. Esta actitud, preparada en la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XIX, adquiere plena conciencia en Dilthey y Brentano y, por influjo de éste, en la fenomenología y en todo el pensamiento actual que se deriva de ella.

Las consecuencias no se hicieron esperar. La vida y la historia son *inexplicables*, en el doble sentido de que no se las puede reducir a un principio explicativo que permita su manejo intelectual —el viejo tema de la imposibilidad de las «leyes históricas», etc.— y que, además, todo intento de ello las despoja de su peculiaridad y las desvirtúa esencialmente. Sólo se las puede describir o narrar. Y como por razón se entendía la razón explicativa, pura o abstracta, que tenía como modelo precisamente la ciencia físico-matemática, fundada en la idea de naturaleza como principio de realidad y de intelección, la imposibilidad de aplicarla a estas nuevas realidades llevó a una actitud metódica irracionalista. La inteligencia —dice Bergson— tiene como objeto principal lo sólido inorganizado, lo discontinuo, la inmovilidad. «La inteligencia —concluye— se caracteriza por una incomprensión natural de la vida». Unamuno, aún con más energía, escribe por las mismas fechas: «Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la

memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible». «La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla». «¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida?». Poco después, Spengler acomete su ingente interpretación de la historia, y tras afirmar que «la ley, lo estatuído, es *antihistórico*», que «la posibilidad de llegar en la historia a resultados científicos se basa justamente en lo que la historia contiene aún de producto, es decir, en un defecto», y que, por tanto, «querer tratar la historia *científicamente* es, en última instancia, una contradicción», llega a una conclusión extrema, coincidente casi hasta en las palabras con la de Unamuno: «Sólo lo que carece de vida —o lo vivo, si se prescinde de su vida— puede ser contado, medido, analizado. El puro devenir, la vida, es, en este sentido, ilimitada, y trasciende del nexo causal, de la ley y de la medida». «El intelecto, el sistema, el concepto, matan cuando «conocen». Hacen de lo conocido un objeto rígido que puede medirse y dividirse». La incapacidad de la ciencia explicativa es para estos hombres, sin más, la incapacidad de la razón. Hay que aceptar el irracionalismo, con todas sus consecuencias (1).

En ellas estamos actualmente, no sólo por lo que se refiere al pensamiento, sino en la vida histórica. Pero el que no sean enteramente gratas no nos debe hacer inferir, con evidente apresuramiento, que esos pensadores estaban en un error, y con ellos la innumerable legión de sus continuadores presentes. Hay que decir que tenían razón en invalidar la explicación abstracta, sobre todo causal y legal, como

(1) Cf. Julián Marías, *Introducción a la Filosofía* (Madrid, 1947), p. 190 ss.

método de comprensión de la realidad viviente; estaban en lo cierto al reivindicar enérgicamente sus derechos y no aceptar que fuese suplantada por esquemas. No cabe pues, apoyarse en ciertas enojosas consecuencias de su actitud para volver a instalarse en el modo de pensar anterior, porque su eliminación no podía ser más justificada, y los errores del irracionalismo empiezan más allá.

Pero, en cambio, hay que preguntarse si es posible atenerse a la mera descripción. Para el hombre, en efecto, vivir es actuar en vista de las realidades de su mundo; dicho con otras palabras, el hombre, a quien es dada su vida, tiene que hacerla con las cosas, poseyendo ya en cierto modo la realidad que todavía no es —a esto he llamado el *apriorismo* de la vida humana—; por tanto, la vida es proyecto o futurición —según la expresión de Ortega— y es menester previvirla imaginativamente. Esto quiere decir que la vida humana sólo es posible en un horizonte de posibilidades, como repertorio de ingredientes reales, con sus virtualidades respectivas, con una consistencia que me permite contar con ese *mundo* para hacer mi vida en vista de él, en cada situación. Por esto, ni la percepción ni la descripción son suficientes, porque sólo en un *contexto* que las excede tienen *realidad* sus contenidos. La mera percepción nunca me permitiría saber a qué atenerme, y por tanto hacerme cargo de la situación para vivir, y correlativamente la mera descripción es impotente para comprender la vida. La explicación la reducía a algo distinto de ella y ajeno a su modo de ser; pero la descripción, si bien la mantiene presente y desnuda de interpretaciones, la disuelve en «momentos» o «notas» y deja escapar su *realidad,* aquella de la que son esos momentos y notas a los que se esfuerza vanamente por ser fiel.

La vida misma postula, pues, otro modo de saber. Entiéndase bien, no sólo se trata de un saber cien-

tífico *acerca* de la vida, sino de que ésta, para existir, requiere ese saber de distinta índole y más complejo que es «saber a qué atenerse». Ahora bien, ¿no es ése el sentido más profundo y radical de la palabra *razón,* cuando funciona en expresiones como «dar razón de algo» — λόγον διδόναι, como decían Herodoto y Platón? ¿No ha sido apresurada la identificación de la razón con el proceso explicativo, hecha por los racionalistas y aceptada —lo que es más grave— por los irracionalistas? Cabe pensar que eso sea sólo *uno* de los procedimientos de la razón, tal vez uno de los secundarios y derivados.

Hace un par de años me atreví a proponer algo así como una definición de la razón, extraída del análisis de los sentidos de ese término, vivos en el lenguaje y que, por tanto, traducen su función efectiva: *la aprehensión de la realidad en su conexión.* Todos los sentidos semánticos de la razón envuelven, en efecto, tres notas: 1) referencia a la realidad, 2) conexión de ésta, y 3) posesión por mí de ella y de mí mismo. Justo los ingredientes del «hacerse cargo» o «saber a qué atenerse», porque la definición propuesta no es sino la traducción conceptual de la realidad vital mentada por estas expresiones. Esto, aprehensión de la realidad en su conexión, es y ha sido siempre la razón, dondequiera que ha funcionado. Y cuando alguna de esas notas ha parecido faltar, es porque se ha tratado de realidades deficientes —por ejemplo abstractas —y no de realidades plenas y auténticas (2).

La descripción, pues, no basta; pero es inexcusable, la primera —si bien no única— forma de aprehensión de la realidad misma en su desnudez, despojada de su pátina interpretativa mediante la historia, que es, como he dicho en otro lugar, «el *órganon* de ese regreso metódico de las interpretacio-

(2) Cf. *ibid.*, p. 173 ss.

nes a la nuda realidad, como la duda lo fué en el cartesianismo del paso de las ideas recibidas a las ideas evidentes» (3). Toda forma de conocimiento que vaya más allá de lo descriptivo —por tanto, la razón en el sentido expuesto más arriba— tiene que venir exigida por la descripción misma, impuesta por su contenido, no ajena o previa a él, como ocurre en los principios explicativos». Frente a la razón abstracta, una forma superior de razón o teoría, que viene de la descripción y se nutre de ella.

Si consideramos la situación actual de la filosofía en todo el mundo, encontramos que en su máxima parte permanece en una de estas dos actitudes: o persiste en un racionalismo de la razón explicativa y abstracta, «predescriptiva» pudiéramos decir, y renuncia a la comprensión de la vida humana y su historia —lo cual implica renunciar a *conocer* y no simplemente «manejar» la realidad *en cuanto realidad—;* o bien queda limitada a una forma de pensamiento que no logra trascender de lo descriptivo para llegar a ser *teoría,* y en el mejor de los casos se detiene en las espléndidas descripciones fenomenológicas de un Heidegger, de cuya sustancia, mejor o peor asimilada, se nutre casi todo lo que se llama, con vocablo más bien equívoco, «existencialismo». Y todo el «existencialismo», aun en sus formas mejores, que pueden incluir auténtica genialidad filosófica, no ha logrado llegar a algo que pueda llamarse rigurosamente *razón,* y de ahí su última esterilidad y su carácter desorientador, pese a los nombres egregios que puede contar en su historia, desde el viejo Kierkegaard hasta los más recientes. Porque, en efecto, esta tendencia ha permanecido extrañamente fiel a la posición de su iniciador danés, que fué irracionalista a fondo, porque se enfrentaba con la forma más extremada y enérgica de

(3) Cf. *ibid.,* p. 158.

la razón abstracta que ha existido, y tenía que reivindicar —también extremosamente— la realidad concreta de la existencia. Pero al cabo de cien años hay que preguntarse si, puesto en circulación Kierkegaard, tras largo eclipse, por obra principalmente de Unamuno y Heidegger, las formas degeneradas en que el «existencialismo» ha decaído con extraña rapidez no son un argumento *ad hominem,* nada desdeñable, contra sus posibilidades y su fertilidad filosófica. Lo cual se refiere, claro es, a la doctrina, y no a las posibilidades *personales* de sus representantes (4).

El hecho es, pues, que en orden a la razón la situación de la filosofía actual se parece extrañamente a la de comienzos de siglo, a la de Bergson, Unamuno y Spengler, y que los intentos de salvar las dificultades suscitadas por éstos contra la idea tradicional de la razón han sido modestos y más bien inoperantes (5). Pero como, de un lado, el irracionalismo ha descubierto su limitación, y de otro se ha visto con mayor rigor el carácter utópico del logicismo abstracto, *incluso dentro de la lógica,* la situación es mucho más grave e insostenible (6).

Por esto representa, a mi juicio, una posibilidad esencial de nuestro tiempo —y no sólo en filosofía— la idea de la *razón vital,* de Ortega (7). El descubri-

(4) Véase, por ejemplo, lo que dice Heidegger en su reciente escrito *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus* (Berna, 1947), p. 91 ss.

(5) Un ejemplo son los tres fascículos sobre *Les conceptions modernes de la raison,* correspondientes a las conversaciones internacionales de Amersfoort en 1938 (París, 1939).

(6) Cf. Julián Marías, *Introducción a la Filosofía,* p. 134 ss. 148 ss., 185 ss., 217 ss., y sobre todo 297-311.

(7) Cf., sobre todo: Ortega, *Meditaciones del Quijote, Verdad y perspectiva, El tema de nuestro tiempo, En torno a Galileo, Historia como sistema, Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia,* Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier, Prólogo a *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes. También: Julián Marías, *Introducción a la Filosofía, Ortega y la idea de la razón vital* (Madrid, 1948).

miento de que la realidad radical, a la que han de referirse todas las demás en lo que tienen de realidad, es la vida, conduce a la evidencia de que toda visión real de las cosas es circunstancial; la perspectiva es uno de los ingredientes de la realidad, y el mundo, referido al sujeto viviente, aparece como horizonte suyo, que no se confunde con ningún esquema ni se agota por ninguna visión. La razón no se identifica con ninguna de sus formas parciales, sino que es «toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente». Y, claro es, no prejuzga cómo es la realidad, no le impone una estructura determinada —por ejemplo, logica—, sino que es una razón concreta, movilizada por la necesidad de hacer mi vida y «dar razón» de la situación real, sea ella la que quiera, en que me encuentro en cada instante.

La razón vital, pues es *la vida misma,* una y misma cosa con vivir, porque «vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia». La vida no está hecha, y para elegir entre sus posibilidades tengo que hacerme cargo de la situación en su integridad: *y esto es razón.* Resulta, pues algo paradójico: fué la vida humana la que, por parecer «irracional», hizo abandonar la razón; pero nos encontramos ahora con que, a pesar de ello, es ella misma, en su propia sustancia, razón, porque algo es entendido cuando funciona dentro de mi vida concreta y viviente, y el órgano de comprensión de la realidad —esto es, lo que llamamos razón— no es otra cosa que la vida. Razón vital o viviente es la razón de la vida; dicho con más rigor, la razón que es la vida.

De otro lado, como la vida humana se encuentra siempre en una circunstancia concreta, y ésta es histórica, viene definida por un nivel histórico determinado, y a cada hombre le ha pasado la histo-

ria entera, que actúa en su vida individual; por tanto, sólo se puede dar razón de algo humano contando una historia —razón narrativa—: la forma concreta de la razón vital es la razón histórica, porque la vida humana es histórica en su sustancia misma.

Pero hay que advertir que la razón vital no es una forma particular de la razón, sino al revés: la razón sin más, sin adjetivos, en su sentido pleno y eminente. La necesidad *provisional* de adjetivarla se debe sólo a que hay que distinguirla de las efectivas formas particulares o simplificaciones abstractas de ellas —razón pura, razón físico-matemática, etc.—, sólo de las cuales se han ocupado las teorías de la razón existentes hasta ahora; pero cuando la doctrina de la razón vital sea suficientemente conocida y entendida, se advertirá que es la razón *simpliciter*.

El descubrimiento de Ortega significa, por consiguiente, la utilización plena de la razón, circunstancialmente, en el momento en que, por haber alcanzado su máxima agudeza la crisis de la razón, la apelación efectiva a ella tenía que ser radical. Al poseerse la vida a sí misma de un modo más íntegro y profundo que nunca, ha podido ejercitar su función racional poniendo en juego una amplitud desusada, lo cual implica un esencial incremento del *entender* mismo. En este sentido, la razón vital constituye una vía abierta al pensamiento de nuestra época, y con ello una esencial posibilidad de nuestra vida.

Madrid, 1949.

EL DESCUBRIMIENTO DE LOS OBJETOS MATEMÁTICOS EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

Estas notas sobre un problema de la historia de la filosofía helénica fueron escritas con el fin de acompañar a un estudio del Vizconde de Güell sobre ciertas cuestiones matemáticas. Esperaba éste que el lector comprendería mejor su trabajo teniendo a la vista algunas noticias acerca del momento histórico en que la matemática alcanzó por primera vez figura científica rigurosa, ya que siempre resulta instructivo comparar el perfil presente de una disciplina con su imagen en otras épocas, más aún si son las iniciales. Estas notas han permanecido inéditas hasta ahora.

I

Un problema doble

LAS historias de la matemática helénica suelen pasar por alto o al menos dejar en sombra una doble cuestión, que afecta a la raíz misma de dicha ciencia y, de rechazo, a la comprensión total de la mente griega. Me refiero al hecho mismo de la ocupación de los helenos con la matemática, y en segundo lugar al problema —en íntima conexión con

el primero— de la idea que los griegos han tenido de los objetos matemáticos.

Es frecuente la actitud que consiste en partir de las ciencias como algo obvio y «natural», algo que está ahí y que no necesita más justificacion. El historiador encuentra una disciplina milenaria, con una larga serie de hallazgos que se suceden hasta hoy, y considera que su misión es dar cuenta puntualmente del contenido de esos descubrimientos y explicar el mecanismo de su sucesión. Este punto de vista, sin duda legítimo cuando se hace lo que pudiéramos llamar la historia «interna» de la disciplina, es decir, la historia de la matemática, por ejemplo, *desde* la matemática misma, resulta insuficiente cuando queremos hacernos cuestión de la ciencia misma como tal —no de sus contenidos concretos— o interpretar el hecho histórico de que el hombre, en cierto momento de su vida, se entregue a una determinada ocupación, que llamamos matemática.

Por otra parte, se suele tomar sin más la idea que hoy se tiene de los objetos de esa ciencia —idea más que imprecisa en la mayoría de sus cultivadores y sometida a profunda discordia—, y darla como universalmente válida. Sólo cuando se tropieza con una concepción antigua irreductible a las nuestras, se señala como «excepción», y muchas veces se la interpreta —de modo sobrado «progresista»— como *inmadurez* o tosquedad primitiva.

Conviene subrayar enérgicamente lo extraño que es el hecho de que algunos hombres se decidan un día a dedicar sus mejores esfuerzos, su agudeza mental, una porción considerable e insustituible de su vida, en suma, a la faena de investigar qué sucede con los triángulos, los círculos y los números, objetos irreales, sin aparente relación con nosotros y que, por de pronto, no justifican en modo alguno que nos interesemos por ellos. Dar por supuesto que

esos objetos son interesantes por sí mismos es renunciar a entender nada; y proyectar sobre los primeros matemáticos los motivos que *hoy* existen para hacer «lo mismo» que ellos es una enorme ingenuidad. En nuestro tiempo hay una realidad social que se llama «matemática»: cátedras, libros, revistas, academias científicas, títulos universitarios, una tradición histórica larguísima: hay, además, una espléndida técnica, de utilidad evidente, ligada a la matemática; el cultivo de esta ciencia, por todo ello, reporta fama, estimación social, riquezas, facilidades. Por muchos motivos, pues, puede hoy un hombre hacer matemática; pero estos motivos no tenían realidad ninguna en la Grecia presocrática; y como todo hacer humano viene definido y constituído por sus motivos, resulta que la ocupación matemática en Grecia era completamente distinta de la nuestra: que es un grave error creer que los matemáticos helénicos hacían «lo mismo» que los actuales. Por consiguiente, la matemática, que es, por lo pronto, un quehacer humano, es, mientras no se muestre otra cosa, una realidad equívoca; y la expresión «matemática griega» —que parece obvia e inofensiva— es en rigor ininteligible.

Intentemos lograr algunas precisiones sobre la actividad matemática en la Hélade, para lo cual tendremos que examinar la vía de hallazgo y el tipo de realidad con que aparecen los números y las figuras geométricas en la mente de los griegos.

II

La ocupación matemática en Grecia

Si resumimos las conclusiones más generalmente admitidas sobre los orígenes de la matemática en Grecia, encontramos los siguientes hechos:

1.° Parece probado que las fuentes utilizadas por los helenos son en este caso —a diferencia de lo que ocurre con la filosofía— las orientales. La matemática egipcia y babilónica tenía, de muchos siglos atrás, cierto desarrollo independiente, como atestiguan el famoso papiro Rhind para Egipto y diversas tablillas asirio-caldeas.

2.° En Grecia, el cultivo de la matemática se inicia en los mismos grupos y hasta en los mismos pensadores que crean la filosofía helénica: en la escuela jónica, y hasta, personalmente, parece poder señalarse a Tales de Mileto como punto de partida. Sin embargo, las disciplinas matemáticas sólo alcanzan cierto volumen y—más aún— consistencia científica entre los pitagóricos, desde el siglo VI antes de Cristo.

3.° Todos los historiadores están de acuerdo en que la matemática cambia de carácter al pasar de los pueblos orientales a los helenos; en cierto sentido, se reconoce la «creación» griega de la disciplina en una forma nueva, que se suele designar, no sin vaguedad, con el vocablo «científica». Será menester examinar la peculiaridad de esa transformación.

4.° También se reconoce la relación estrecha entre la filosofía, la matemática y la ciencia natural, sobre todo en los primeros siglos. El criterio positivista, que domina aún en la mayoría de las historias de la ciencia, tiende a ver una progresiva constitución de la matemática como *ciencia positiva*, que le permite independizarse de la filosofía. Después seguiría el mismo camino la física, etc. Recuérdese el esquema comtiano de la clasificación de las ciencias. Pero es sabido que todos estos supuestos están sujetos a revisión.

5.° Las noticias *antiguas* sobre los orígenes de la matemática griega son muy escasas. Por lo general, las fuentes son muy posteriores, y sólo se poseen repertorios informativos extensos de época relativa-

mente tardía, sobre todo de la llamada escuela de Alejandría, desde comienzos del siglo III: es la época de Aristarco, de Arquímedes, de Euclides, que en sus *Elementos* deja el más famoso tratado sistemático. Repárese, por tanto, en que la matemática griega ha llegado principalmente a nosotros en forma tardía y muy elaborada, por hombres que tienen a su espalda lo más sustantivo de la filosofía helénica, desde Tales hasta Aristóteles, y que no se puede identificar sin más esta forma con la de las fases primitivas. En manos de los neopitagóricos —Arquitas, Filolao, Teodoro de Cirene—, la matemática sufre una profunda transformación, a la cual se añade la que experimenta en el siglo V con Hipócrates de Chíos, cuya obra es una de las bases de los *Elementos* de Euclides, y luego con Eudoxo, Menecmo y Teeteto, antes de sufrir la sistematización didáctica y la aplicación a la técnica en la época helenística. Y no se olvide que junto a la actividad de los matemáticos propiamente dichos se da la de los filósofos —Zenón, Demócrito, Platón, Aristóteles—, que condiciona la primera y determina el sentido de los conocimientos y de los objetos matemáticos (1).

6.° Se distinguen, pues, los siguientes momentos capitales: a) la herencia oriental, egipcia y mesopotámica; b) el comienzo de una «matemática griega» en la escuela jónica; c) la constitución de la primera matemática propiamente helénica —la pitagórica—; d) la matemática «independiente» —escuelas de Atenas y Cízico—; e) la madurez de los

(1) Véase el libro clásico de Paul Tannery: *Pour l'histoire de la science hellène* (2.ª ed. de A. Diès, con prefacio de F. Enriques, París, 1930). Pueden verse también las historias de la matemática, por ejemplo W. W. Rouse Ball: *A short account of the History of Mathematics*, Gino Loria: *Storia delle matematiche* (vol. I), los trabajos de Abel Rey, los de F. Enriques y G. de Santillana, los de Heath y Neugebauer.

conceptos *filosóficos* griegos en Platón y Aristóteles; f) la compilación helenística de la matemática, simbolizada en los *Elementos* euclidianos, el siglo III a. de C.

Las razones del cultivo de la matemática en Caldea y Egipto parecen bastante claras. La Mesopotamia era una región de intensa vida económica y comercial, por lo menos desde el segundo milenio antes de Jesucristo, y tenía relaciones mercantiles, con Fenicia, Egipto, Persia y los demás países próximos. Es sabido que los caldeos son los fundadores de las primeras organizaciones bancarias. Ahora bien, las necesidades del comercio obligan a los caldeos, e incluso a los sumerios, anteriormente, a *calcular*, y así se origina una técnica del manejo de los números, que lleva incluso a un sistema de numeración (sexagesimal) fundado ya en la posición de las cifras, lo cual significa un enorme avance desde el punto de vista operatorio (2). Por otra parte, desde la época de Gudea en Lagash, en el tercer milenio antes de C., y tal vez desde el cuarto, existían en Mesopotamia ciertos conocimientos relacionados con la agrimensura y el catastro, y se utilizan procedimientos de división de los terrenos en triángulos y trapecios (3). Respecto a los egipcios, es notorio que las inundaciones del Nilo obligaron a realizar regularmente este mismo tipo de operaciones, y así se origina la primera forma de geometría — γεωμετρία —, es decir, medición de tierras o *agrimensura*. El papiro Rhind (del siglo XVIII a. de C., aproximadamente, y que recoge enseñanzas muy anteriores) es un repertorio de reglas para los problemas de agrimensura, delimitación de terrenos y cálculo administrativo.

Estas técnicas son bastante complicadas y supo-

(2) F. Enriques-G. de Santillana: *Histoire de la pensée scientifique*, I, 31-35 (Hermann, París, 1936).

3) G. Loria, *op. cit.*, I, 26 y ss.

nen un volumen y una destreza considerables, pero no se proponen en rigor ningún *conocimiento* de objetos, sino sólo la solución de ciertos problemas prácticos. Sería un error buscar aquí las razones del interés de los caldeos y egipcios por los números y las figuras, porque en realidad ese interés no existía. Les interesaban las transacciones comerciales, los cobros y los pagos, los terrenos de las riberas del Eufrates, el Tigris o el Nilo, realidades de tipo bien distinto, de clara significación en su vida, y para manejar las cuales usaban de los números y las figuras geométricas, sin que estos objetos se constituyeran para ellos como tales. Los propios griegos, al comparar su matemática con la oriental, tuvieron claramente esta idea. El prólogo del comentario de Proclo a los Elementos de Euclides, en las postrimerías del mundo antiguo, señala el origen práctico de la geometría egipcia y del cálculo numérico fenicio, e interpreta como un *progreso* el paso a las formas helénicas de la matemática: «Todo lo que está sujeto a la generación va de lo imperfecto a lo perfecto; hay, pues, progreso natural de la sensación al raciocinio, de éste a la inteligencia pura» (4). Y consigna que Tales fué el primero en importar esta ciencia a la Hélade, e inició nuevos descubrimientos «por sus tentativas de un carácter ya más general (καθολικώτερον), ya más restringido a lo concreto (αἰσθητικώτερον). Por último, advierte que «Pitágoras transformó este estudio e hizo de él una enseñanza liberal, pues se elevó a los principios superiores y buscó los teoremas abstractamente y mediante la inteligencia pura»; y agrega: «A él se debe el descubrimiento de las *irracionales* y la construcción de las *figuras del cosmos* (los poliedros regulares).»

(4) *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii* (ed. G. Friedlein, Lipsiae, 1873), 64-65: ἀπὸ αἰσθήσεως οὖν εἰς λογισμὸν καὶ ἀπὸ τούτου ἐπὶ νοῦν ἡ μήμετάβασις γένοιτο ἂν εἰκότως.

¿Qué se desprende de este texto neoplatónico de historia de la matemática, recapitulación de su sentido en la fase final del helenismo? En primer lugar, se señalan tres estadios distintos, entendidos como un avance progresivo: matemática oriental, jónica y pitagórica; sin demasiada insistencia ni precisión, se hacen corresponder a estas tres etapas otros tantos *métodos* o vías de conocimiento: la sensación, el raciocinio y la inteligencia o noûs. Ahora bien, la sensación, como vieron de antiguo los griegos, nos pone en contacto con *cosas individuales,* a diferencia del raciocinio, que se mueve en el ámbito de lo *universal* y aprehende realidades no sensibles en sí mismas o las «especies» de los entes sensibles. Los objetos matemáticos han sido presentados en toda la tradición griega posterior, platónico-aristotélica, como «inteligibles», opuestos precisamente a los sensibles o αἰσθητά. Es decir, en la matemática oriental se elimina el tratamiento directo con los objetos matemáticos propiamente dichos; esta ocupación se iniciaría justamente con Tales de Mileto, que empezaría a usar una nueva vía de descubrimiento al referirse a lo más «general», a la vez que a lo concreto (probable alusión a su actividad técnica e ingenieril). Pero aquí se requiere alguna precisión mayor.

Hemos visto que la matemática oriental aparece como un «procedimiento» para resolver problemas prácticos determinados: Tales, que estuvo en Egipto, conoció estas técnicas y les dió un desarrollo superior mediante cierta «generalización»; esto es sabido, pero no recibe su significación verdadera si no se tiene en cuenta que Tales desprende del procedimiento en cuestión su fundamento universal, es decir, una *propiedad* geométrica de cierta figura sencilla. Las proposiciones matemáticas que se atribu-

yen con alguna seguridad a Tales de Mileto (5) tienen todas este carácter: no responden a ningún saber sistemático, no tienen coherencia, tampoco suponen una teoría acerca de los objetos matemáticos a que se refieren; son afirmaciones de que ciertas figuras tienen tales propiedades —los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, los ángulos opuestos por el vértice también lo son, los lados de los triángulos de ángulos iguales son proporcionales, etc.—. No es ocioso subrayar la analogía entre este momento, en que se empieza a aprehender los objetos matemáticos como algo dotado de ciertas propiedades, y aquel otro en que, por el desarrollo de la técnica y de la mentalidad teórica, se consideran las cosas como soportes de propiedades fijas, que permiten su utilización. Así como la flexibilidad de la rama permite hacer un arco, o la resistencia de la piedra un edificio, la proporcionalidad de los lados en los triángulos semejantes hace posible el cálculo de la altura de un obelisco inaccesible, por comparación de su sombra con la de una estaca de magnitud conocida, u otras propiedades de los triángulos permiten determinar la distancia de un barco en el mar. En un caso y en otro, este descubrimiento conduce al de las *sustancias* —las sustancias reales, de una parte, y las «sustancias» irreales que son los objetos matemáticos, de otra—, y con él a la madurez de la filosofía y la matemática helénicas.

La explicación de Proclo al hecho de que la matemática cambie de sentido al pasar de Egipto a las costas jónicas es típicamente helénica: la razón de ese cambio estaría en un desarrollo *natural,* fundado en las *facultades* —sensación, raciocinio, etc. que el hombre posee. Recuérdese el comienzo de la

(5) Estas proposiciones corresponden a varias de los libros I, III y VI de los *Elementos* de Euclides.

Metafísica aristotélica, en que se afirma que todos los hombres tienden *por naturaleza* -φύσει- a saber. Bastaría, pues, el hecho de que el hombre tenga ciertas facultades para que las ejercite; pero esta idea, como ha mostrado hasta la saciedad Ortega, responde a una forma viciosa de pensamiento; el hombre, que —en principio al menos— cuenta con un repertorio aproximadamente fijo de facultades, ejercita unas u otras, de modo muy diverso, en virtud de la idea que tiene de su propia vida. Cuando se dice que la matemática se hizo en Grecia «desinteresada» y, por tanto, «científica», desligada de las urgencias técnicas, se renuncia a entenderla; no es ni poco ni mucho evidente que el hombre se preocupe de los triángulos y de los números; al contrario, se trata de realidades que a primera vista carecen de todo interés. Ya hemos visto que a los orientales no les interesaban en rigor, sino sólo en cuanto resultaban útiles para ciertas urgencias vitales; si ahora en Grecia se cultiva la matemática «desinteresadamente»— se entiende, no por intereses técnicos—, hay que preguntarse *por qué* y *para qué* —en términos orteguianos—se cultiva; dicho en otras palabras, cuál es el nuevo *interés* que los números y las figuras tienen para el heleno.

Es curioso y revelador de toda una larguísima tradición del pensamiento occidental el hecho de que la mayoría de los historiadores de la matemática, que se sienten un poco azorados y casi molestos al hablar de la «matemática» utilitaria de los banqueros babilónicos y los agrimensores de Menfis, se tranquilizan y respiran a pleno pulmón cuando empiezan a explicar que en Grecia unos cuantos hombres dedicaron nada menos que sus vidas a saber lo que pasa cuando las rectas se cortan de cierto modo o cómo se comportan los números; es decir, justo en el momento en que no se entienden los motivos de esa extraña ocupación, de justificación nada eviden-

te. Ahora bien, mientras no sepamos *por qué* hace algo un hombre, no sabremos *qué* hace. El historiador moderno considera tan obvio *su* interés matemático, que no se para a pensar en que necesite explicarse, y se mueve con plena holgura cuando encuentra una actitud que le *parece* análoga a la suya.

Creo que sólo se puede entender la aparición de la matemática en Grecia si se integra este fenómeno histórico en la realidad total del nacimiento de la filosofía en Occidente; resulta sobrado significativo que el cultivo de la geometria acontezca precisamente entre los fundadores del pensamiento filosófico. El hecho sobrecogedor de la aparición de la filosofía en las costas jónicas no ha recibido, desde luego, explicación suficiente; pero se puede adivinar con cierta precisión el temple vital que hizo posible la filosofía. El hombre griego, que tenía una serie de conocimientos y convicciones respecto de las cosas, fruto, en parte, de una técnica considerable, no sabe en definitiva a qué atenerse. La certeza respecto *a cada cosa* viene afectada por la *mutación*— el «movimiento» o κίνησις —; las cosas cambian, son y no son, y esto *extraña* al heleno. El asombro — τὸ θαυμάζειν — es, por confesión explícita de Platón y Aristóteles, el motor de la filosofia (6). Es asombro es la inseguridad del hombre a quien ninguno de sus parciales conocimientos *verdaderos* resulta suficiente, porque no es último y definitivo; el griego necesita algo *permanente,* que no cambie, que sea *siempre* -ἀεὶ ὄν- . Esto lo remite de *cada* cosa a la *totalidad* de cuanto hay, para preguntarse qué es *todo* en *última* instancia, es decir, por debajo del movimiento y de la pluralidad de las cosas perecederas (7).

---

(6) Aristóteles: *Metafísica,* I, 2, 982 b 11 y ss.
(7) Véase mi *Historia de la Filosofía* (7.ª ed,), introducción.

Pero ésta es sólo una faz de la cuestión. Junto al momento de la totalidad se da el carácter *teorético,* contemplativo de esta nueva indagación. Aristóteles insiste (8) largamente en el interés del saber cuando no se va a hacer nada, del saber que no es técnico, que no es un «saber hacer». No se trata, sin embargo, de una mera «curiosidad» inmotivada, «desinteresada». Esta ausencia de actividad técnica, esta falta de motivos prácticos, no significa un puro ejercicio de las facultades cognoscitivas, sin raíces vitales, sino que es precisamente el único modo posible de satisfacer una radical urgencia que siente el hombre griego: la de saber a qué atenerse. Aristóteles, en un pasaje decisivo, en que pone en relación la filosofía con el mito, advierte que los hombres filosofaron *por huir de la ignorancia* -διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν (9)—; es decir, la ignorancia —la incertidumbre o inseguridad— *amenaza* al hombre en medio de sus muchos conocimientos, y el único remedio contra ella es esa nueva, penosa y dramática actitud que consiste en la contemplación *desinteresada,* que no hace nada con las cosas, precisamente para poder oír —con supremo interés— su voz y saber a qué atenerse con respecto a su *ser.*

Imagínese ahora la actitud de los pensadores de Jonia al tomar contacto con la matemática egipcia. Tales de Mileto, el hombre que por primera vez en la historia se había hecho cuestión de la totalidad del universo para desentenderse de su omnímoda variedad y de su perpetua mudanza y afirmar, contra todas las apariencias, que *todo* es *siempre* en el fondo *lo mismo,* a saber, *agua,* tuvo que sentir vivo interés ante unos objetos, inalterables por su peculiar índole, que además mostraban propiedades *universales* e *invariables.* El hallazgo de que los lados

(8) *Metafísica,* I, 1, 980 a 24 y ss.
(9) *Metafísica,* I, 2, 982 b 17-22.

de *todos* los triángulos semejantes son proporcionales, o de que *todos* los ángulos determinados por los dos extremos del diámetro y un punto cualquiera de la circunferencia como vértice son rectos, tenía evidente valor para una mente afanada por descubrir lo inmutable y único. Esto explica la fase jónica de la matemática, como descubrimiento de *propiedades* generales de algunas figuras; y este menester intelectual requiere —como señala el prólogo de Proclo— el uso de una nueva facultad, distinta de la sensación ó αἴσθησις : el raciocinio, que es capaz de aprehender esas inquietantes y paradójicas realidades universales que no son *esto* ni *aquello* y escapan a los sentidos.

* * *

Hasta aquí, sin embargo, no hemos llegado a la matemática griega propiamente dicha, que sólo comienza en la escuela pitagórica. Los milesios se mueven en el repertorio geométrico de los egipcios, aunque inician una nueva actitud, un nuevo modo de referirse a unos objetos cuyas propiedades anotan, pero que aún no son tema de investigación directa. Sólo en la tercera etapa señalada en el prólogo de Proclo, es decir, en manos de los pitagóricos, llega a adquirir figura de ciencia la matemática griega. No se trata de un simple crecimiento de los conocimientos en dicha disciplina, sino de una profunda alteración de su sentido. El modo de ocupación con las figuras geométricas y con los números que había apuntado en la escuela jónica se transforma en otro que, si bien germinalmente procede del primero, es en su contenido muy distinto. Los milesios hicieron posible, sin duda alguna, la matemática pitagórica al iniciar, desde los supuestos generales de la filosofía naciente, la consideración teorética y la busca de lo u n i v e r s a l y permanente; pero la creación de la escuela itálica es algo irreductible a la actividad de los pensadores jónicos.

Este nuevo modo de ocupación es el que ahora nos interesa; pero no puede explicarse por el simple problematismo filosófico que antes vimos y por el paso a la actitud teorética, provocada por el asombro ante la variación. Sólo hace inteligible la actividad matemática de los pitagóricos la comprensión previa de sus preocupaciones filosóficas y del sentido que para ellos tuvo el descubrimiento de los objetos matemáticos como tales. Unicamente en la índole peculiarísima de éstos a los ojos de los pensadores itálicos se encuentra la razón de la forma concreta en que fué abordado su estudio: en que fué creada, en definitiva, la matemática europea.

La primera cuestión examinada al comienzo de estas notas, la que se refiere a los motivos y el carácter del quehacer matemático helénico, no encuentra una respuesta independiente, y nos conduce a la segunda: la idea que los griegos tuvieron de los objetos de la matemática, y el modo de su descubrimiento. Tenemos que examinar ahora brevemente este problema.

III

Los números y las figuras en la escuela pitagórica

Son bien conocidas las dificultades que presenta la historia de la escuela pitagórica. La figura del fundador, Pitágoras de Samos, cuya vida llena casi el siglo VI, es extremadamente borrosa y casi mítica. Las atribuciones de cada una de las doctrinas religiosas, filosóficas y científicas resultan muy problemáticas; recuérdese la constante cautela de Aristóles, que rehuye hablar de Pitágoras y siempre se refiere a «los llamados pitagóricos». Una larga ela-

boración histórica de los varios materiales que se conservan ha permitido, no obstante, lograr una imagen bastante rica y precisa de las actividades de la Liga Pitagórica y de su aportación a la filosofía. Seame permitido no exponer aquí las líneas generales del pitagorismo, a todos familiares, y aludir sólo a lo estrictamente indispensable para la comprensión de la cuestión que nos ocupa (10).

El problema que plantea mayores dificultades es la relación de las dos actividades máximas de la escuela pitagórica: la vida religiosa y la teoría del alma, de una parte, y de otra la especulación matemática, de innegable alcance y volumen. La dificultad se salva en parte al advertir que el carácter de comunidad religiosa o quasi-religiosa predomina en el pitagorismo antiguo, mientras que la matemática se cultiva de modo preferente después de la disolución de la Liga pitagórica, en el renacimiento posterior de la escuela. Pero esto sólo aplaza y atenúa el problema, porque es indudable que los pitagóricos se ocupan de matemáticas desde los primeros tiempos, y hay que mostrar la raíz común de su doble actividad.

Aristóteles (11) señala que los pitagóricos fueron los primeros que se consagraron a la matemática y la hicieron adelantar, y que pensaron que los principios de las matemáticas eran principios de todas las cosas. Ahora bien, Aristóteles entiende por *principios* — ἀρχαί — de las matemáticas, no cierta reglas lógicas, sino los *objetos* a que esas disciplinas se refieren —números y figuras—, y concede la prioridad dentro de ellos a los números. Se trata, pues, de que ciertos entes —los objetos matemáticos— sean principios de las cosas, principios

(10) Pueden verse las obras generales de historia de la filosofía griega: Zeller, Gomperz, etc. También L. Robin: *La pensée grecque*, y J. Burnet: *Early Greek Philosophy*, cap. II.

(11) *Metafísica*, I, 5, 985 b 23 y ss.

de realidad. Las razones que apunta Aristóteles para explicar esta convicción pitagórica son, sobre todo, ciertas analogías entre los números y las cosas, las relaciones numéricas de las proporciones musicales y la presencia del número y la armonía en los fenómenos celestes. El número «es principio», según el testimonio de Aristóteles (12), «como materia de los entes y como sus pasiones y hábitos» (ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις) Como el *uno* es el principio del número, toda la cuestión quedaría referida a la de la unidad (13). Mas aún: Aristóteles atribuye a los pitagóricos la opinion de que «los entes existen por *imitación* de los números» (οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν) y poco después la de que los números son *las cosas mismas,* αὐτὰ τὰ πράγματα (14). ¿Cómo podemos interpretar todo esto?

Ante todo, vemos que aquí late un problema estrictamente ontológico: se trata del modo de ser de ciertos objetos —los números y las figuras— y de su relación con las cosas que son, con los entes. El estudio de las *propiedades* inherentes a las figuras lleva a descubrir la peculiar «consistencia» de estos objetos; la atención se dirige pronto a ellos mismos y los hace tema de consideración. Ya veremos cómo esto condiciona el desarrollo de la *matemática* pitagórica. Pero ¿cómo esas propiedades fijas despiertan un interés tal que suscitan una investigación tan activa, y cómo el descubrimiento de los objetos matemáticos lleva a los pitagóricos a las desorbitadas identificaciones citadas, que Aristóteles se cuidará bien de rechazar (15)?

«Cuando no se posee la verdadera idea genéri-

(12) *Metafísica,* I, 6, 986 b a 16 y ss.

(13) Véanse en el libro X de la *Metafísica* los dificilísimos problemas que suscita la unidad.

(14) *Metafísica,* I, 6, 987 b 11-12 y 28.

(15) *Metafísica,* XIV, 3, 1090 a 20-35.

ca —ha escrito Ortega (16)— la especie se convierte en un falso género, del cual conocemos sólo la nota específica. Un ejemplo aclarará esto que digo: para los primitivos pensadores de Jonia no existían más objetos que los corporales o físicos. Ninguna otra clase de objetos había entrado aún en el campo de su intelección. Consecuentemente, para ellos no existía la distinción, tan obvia para nosotros, entre el ser y el ser físico o corporal. Sólo este último conocían, y, por tanto, en su ideario cuerpo y ser valen como sinónimos. El ser se define por la corporeidad, y su filosofía es *fisiología*. Mas he aquí que Pitágoras, errabundo en Italia, hace el dramático descubrimiento de unos objetos que son incorpóreos y, sin embargo, oponen la misma resistencia a nuestro intelecto que los corporales a nuestras manos: son los números y las relaciones geométricas. En vista de esto, no podremos, cuando hablemos del ser, entender la corporeidad. Junto a ésta, como otra especie del ser, está la idealidad de los objetos matemáticos. Tal duplicación de los seres nos hace caer en la cuenta de nuestra ignorancia sobre qué era el ser. Conocíamos lo específico de la corporeidad, pero no lo que de ser en general hay en ésta.»

Este texto nos pone sobre la pista del sentido que tuvo para los griegos el descubrimiento del mundo matemático; y vemos cómo la primera reacción fué el entusiasmo por los nuevos objetos y una segunda identificación, esta vez a favor del nuevo ser matemático. El prólogo de Proclo a Euclides, ya citado, nos cuenta que Mamercos, hermano del famoso poeta Estesicoro, «se inflamó por la geometría», antes del florecimiento de la escuela pitagórica. Y en ésta se esboza un sistema de relaciones —ontológicamen-

(16) *¿Qué son los valores,* en *Revista de Occidente,* núm. IV (octubre de 1923), págs. 42-43.

te insuficiente— entre el ente matemático y el ente real, y se propende a una identificación de ambos o una absorción algo mítica del segundo en el primero. Sólo más tarde, en manos de Parménides y sus sucesores, se logró plantear en términos más rectos y fecundos el problema del ser.

Este interés por los objetos inmóviles e inalterables —ya veremos cómo en la metafísica aristotélica los objetos matemáticos representan un grupo de las condiciones que ha de cumplir el ente que verdaderamente es— se cruza en la escuela pitagórica con una sobreestimación, de matiz religioso y ético, de la mera contemplación sin propósitos activos. Como es bien notorio, en la escuela pitagórica se acuña por primera vez la expresión βίος θεωρητικός, vida teorética o contemplativa; distinguían los pitagóricos tres medios de vida, que comparaban con los tres tipos de concurrentes a los juegos olímpicos: los que aprovechan la aglomeración para comprar y vender, los que participan en los concursos y los que simplemente van a *ver* (θεωρεῖν), los *espectadores;* ésta es la forma suprema de vida. Se ha puesto en relación esta actitud contemplativa de la escuela con la situación de «forasteros», de emigrados, que tenían los pitagóricos —de origen jónico por lo regular, huídos de su país ante la invasión persa— en las ciudades de la Magna Grecia. La θεωρία, la contemplación, es el modo supremo de purificación o κάθαρσις, y en ella se cifra el modelo perfecto de la vida pitagórica. Este establece un puente entre la actividad religiosa y moral de la escuela y su especulación matemática (17).

Esto explica el que los pitagóricos desliguen totalmente la matemática de las necesidades del comercio o de la agrimensura y la cultiven «por sí

(17) J. Burnet: *op. cit.*, cap. II, XLV.

misma»; en otros términos, la matemática pitagórica no va a ser una *destreza* para resolver ciertos problemas prácticos, un *procedimiento* operatorio, sino una consideración contemplativa de los objetos matemáticos mismos, entendidos como la verdadera realidad inmutable, con la cual coincide e incluso a la cual *imita* la aparente realidad que nos rodea. Así entendemos la razón de que estos hombres dediquen sus mejores afanes a estudiar algo tan poco interesante, a primera vista, como las relaciones numéricas y geométricas.

Todas las informaciones que se poseen sobre el contenido de la matemática pitagórica confirman este punto de vista. Un hecho atestiguado (18) es el menosprecio que siente desde ahora el matemático heleno por la λογιστική y su estimación superior de la ἀριθμητική . Ahora bien, ¿qué significan esas *logística* y esa *aritmética?* La primera es el *cálculo,* la técnica operatoria con los números; la segunda es la teoría de los números mismos. Es decir, la logística «maneja» simplemente los números, sin ocuparse en rigor de ellos; para la aritmética, los números constituyen su tema propio. Otro tanto ocurrirá con la «geodesia» o agrimensura y la geometría como ciencia de las *figuras* geométricas, cuya distinción neta está recogida por Aristóteles.

No es de este lugar una exposición detallada de la aportación pitagórica a la matemática, ni siquiera una investigación acerca del sentido de la teoría de los números en dicha escuela. Ambas cosas pueden encontrarse en los tratados de historia de la matemática y de la filosofía. Sólo interesa subrayar aquí algunos puntos especialmente significativos.

Los pitagóricos inician su especulación por los

(18) A. Rey: *op. cit.*, 20. W. W. Rouse Ball: *op. cit.*, 59-60.

números, a los que conceden, según el testimonio de Aristóteles, prioridad sobre las figuras. Pero esta teoría numérica no está desligada de la geometría, pues se atribuye *figura* a los propios números, se dice de ellos que son cuadrados, oblongos, planos, sólidos, cúbicos; esto es, determinaciones espaciales y «geométricas», a la vez que una atribución de un «número» a las cosas mismas, al hombre, al caballo, etc. (19). Números, figuras y entes reales aparecen, pues, estrechamente unidos en la especulación pitagórica, que se manifiesta como un *conocimiento* de objetos invariables, dotados de propiedades permanentes —de un modo de ser fijo —y sometidos a una *ratio,* a un *logos* que establece relaciones congruentes entre ellos, es decir, un *principio de unidad.* De ahí la insistencia en el sumo valor de la *armonía,* entendida de modo numérico y *a la vez* musical (20), la estimación de la *teoría* como medio de aprehensión de *entes* y la profunda conciencia de «descubrimiento de graves realidades» que acompaña a los hallazgos matemáticos de los pitagóricos y explica su secreto. Recuérdese la leyenda —verdadera o no— según la cual Hipaso de Metaponto fué ahogado durante una travesía o pereció en un naufragio, como castigo por haber revelado el secreto de la construcción del dodecaedro. El hecho mismo de existir esta leyenda prueba la importancia que da el pitagorismo al descubrimiento de las *figuras del cosmos,* es decir, los poliedros regulares, las *cosas* sólidas, inmutables y sometidas a la racionalidad. La consideración del círculo en sí mismo como «la más bella de las figuras planas» (21), el comienzo de las *definiciones* de objetos (22), el intento de lograr

(19) Aristóteles; *Metafísica,* XIV, 5, 1092 b 8 y ss.
(20) L. Robin: *La pensée grecque,* 68-70.
(21) W. W. Rouse Ball: *op. cit.,* 27.
(22) G. Loria: *op. cit.,* 64 y ss.

nociones suficientes de los objetos menos fácilmente reductibles a conceptos—el punto, el espacio—, todos estos caracteres fundamentales de la matemática pitagórica revelan que se trataba, ante todo, de tomar posesión de la realidad, a través de su forma invariable y racional: las formas o figuras matemáticas, las que Zenón de Elea llamará εἴδη μαθηματικά por oposición a las sensibles, o sea εἴδη αἰσθητά(23). Y no se olvide que la filosofía griega, desde Tales de Mileto hasta Platón, es una búsqueda de cosas, un esfuerzo sumo por lograr la aprehensión de nuevos entes, de nuevas zonas de la realidad; primero se trata de buscar el *principio* único e invariable a que se puede reducir la multitud perecedera de las cosas (así entre los milesios); luego se persiguen los *elementos* (στοιχεῖα) a que se pueden referir todas las formas de realidad (*raíces* de Empédocles, *homeomerías* de Anaxágoras, *átomos* de Leucipo y Demócrito); por último, las *ideas,* la realidad suprasensible que descubre Platón. Los tres momentos decisivos en que se altera el sentido de esta persecución de nuevos entes son éstos: primero, el descubrimiento del *ente* como *la* realidad, en Parménides, y la relegación a mera *opinión* de lo sensible; segundo, la extraordinaria doctrina platónica de que el ser no está en las cosas, sino *fuera* de ellas, lo cual obliga a forjar el archiproblemático concepto de la *participación;* y tercero, la investigación aristotélica acerca de los modos del ser, no ya sobre los entes. Pues bien, la matemática pitagórica es sólo una etapa de esta conquista de entes, que descubre el modo de ser matemático y lo identifica con la realidad, o al menos con lo más profundo de ella.

Un punto capital de la teoría pitagórica, revelador de la actitud intelectual que supone, es el hallazgo de las magnitudes inconmensurables, de la

(23) P. Tannery: *Pour l'histoire de la science hellène,* 267.

irracionalidad, ligado íntimamente al llamado teorema de Pitágoras. Conviene detenerse un momento en esta cuestión. Si se toma como unidad el lado del cuadrado, es imposible hacer la medición exacta de su diagonal; o, lo que es lo mismo, la hipotenusa del triángulo rectángulo isósceles es inconmensurable con los catetos. El número que mide la magnitud de la hipotenusa o la diagonal es $\sqrt{2}$. Ahora bien, $\sqrt{2}$ no es, en rigor, un número, en el sentido en que este término se había usado hasta entonces: entero o fraccionario. Los pitagóricos, con escándalo intelectual cuyos ecos encontramos aún en Aristóteles, llaman a este número insólito ἄλογος, *irracional.* Según otra variante de la leyenda citada antes, la muerte de Hipaso fué un castigo divino por haber revelado este secreto (24). ¿Cuál es la actitud de la matemática moderna ante la raíz cuadrada de 2 o cualquier otra magnitud de esta índole? Considerarla —desde un punto de vista nuevamente operatorio— como una *operación imposible* dentro de los supuestos numéricos dados, y ampliar el concepto de número para albergar dentro de él esa «operación»; aparece, pues, el número irracional como un símbolo operatorio, como una «operación indicada» que puede manejarse y someterse al cálculo, de acuerdo con las reglas generales fijadas para éste. Repárese en que la ampliación del concepto de número —en los complejos de varios elementos— tropieza cuando cesan de satisfacerse las leyes de las operaciones. Se dirá que para la matemática moderna el número irracional es más que un símbolo operatorio; es cierto, pero no es menos verdad que, por lo pronto, es eso, y así se lo usa primariamente. Pues bien, la actitud pitagórica es bien distinta. Ante el descubrimiento de la magnitud irracional, la reac-

(24) F. Enriques y G. de Santillana: *op. cit.,* II, 29.

ción de los geómetras griegos es hacer una *construcción*: en otros términos, lograr un nuevo objeto que traduzca racionalmente la imposibilidad simbolizada en la magnitud irracional. Algo equivalente acontece con el famoso problema de Delos o de la duplicación del cubo. En ambos casos se trata de *construir* determinados objetos o entes matemáticos, definidos por una condición numérica previa.

Este hecho, reconocido por los historiadores de la matemática helénica (25), revela hasta qué punto se trataba para los pitagóricos de la aprehensión y conquista de objetos, de una *efectiva* toma de posesión de los entes. Y esto explica —al menos empieza a explicar, porque los problemas filosóficos e históricos que el pitagorismo suscita son incontables y sumamente delicados— el sentido de la actividad matemática de la escuela pitagórica. Sin embargo, se ha solido sacar poco partido de estos datos, incluso por los que los tienen a la vista, para entender esta compleja cuestión. Y la razón de ello es perfectamente clara; ha faltado con frecuencia todo planteamiento del problema, y hasta la idea de que hay en la matemática griega algo distinto de la nuestra y que requiere justificación. No resisto a la tentación de citar unas líneas de Abel Rey (26), escritas a continuación de su explicación del problema de la inconmensurabilidad, como s í m b o l o de este modo de p l a n t e a r l a s c u e s t i o n e s de historia de la ciencia: «L'universalité du théorème et la notion précise de l'«universel» au point de vue scientifique («il n'y a de science que de l'universel» dira Aristote), l'invention de la démonstration géométrique par la construction des lignes, par la règle et le

(25) Abel Rey: *op. cit.*, 19-20.
(26) *Ibid.*, 21.

compas de l'architecture (l'architecture dite dorienne ne semble comporter à l'origine que la droite et la circonférence), le but absolument désintéressé et théorique de la conaissance scientifique, la nécessité de recourir à la construction géométrique, par suite de l'incalculabilité de certaines mesures (bientôt de la presque généralité des mesures, sauf en des cas d'espèces exceptionnels), voilà les fées que nous voyons autour du berceau de la géométrie grecque, du miracle grec en mathématique, et avec eux de l'esprit scientifique qui est resté jusqu'ici le nôtre.»

En este pasaje se tienen en cuenta todos los *hechos* históricos que pueden hacer inteligible la matemática pitagórica; pero se enumeran junto a ellos, como datos empíricos igualmente obvios, el «desinterés» teórico y la *necesidad* —que no es un simple hecho, y menos evidente— de usar de construcciones geométricas para suplir imposibilidades de cálculo. Como consecuencia de esta actitud, se toma como una realidad incuestionable y sin supuestos el «espíritu cientifico» de los helenos, y se lo hace perdurar alegremente «hasta nosotros», sin pensar en las radicales variaciones de la vida humana durante veinticinco siglos. Las metáforas usadas —las hadas, el milagro— son sintomáticas de las exigencias de intelección histórica que ha solido tener el «espíritu científico» contemporáneo. Como ha advertido sagazmente Zubiri, el hábito de moverse en el horizonte de la filosofía puede hacer olvidar que no sucede lo mismo que en ella en las demás disciplinas intelectuales. En la filosofía, el positivismo —en todas sus formas— está hace tiempo superado; pero conserva plena vigencia en las ciencias *positivas* y de modo especial en su historia. Es menester un enérgico esfuerzo para liberarse de esa anacrónica actitud y plantear las

cuestiones secundarias desde el nivel de sus fundamentos en la filosofía actual.

Hemos lanzado una ojeada —insuficiente desde luego— sobre la aparición entre los pitagóricos de esa nueva realidad de los objetos matemáticos, con ánimo de precisar el sentido de ese descubrimiento. Ahora se plantearía una muchedumbre de cuestiones que es forzoso rehuir. Pero después de los pitagóricos, en los siglos V y IV, se produce la madurez de la matemática griega, justamente la que va a ser recopilada en la época helenística y transmitida a los siglos posteriores; esta matemática está determinada esencialmente por dos ontologías: la platónica y la aristotélica (27). En la primera alcanza un nuevo desarrollo la teoría del objeto matemático y se utiliza ampliamente el método intelectual postulado y puesto en marcha por Sócrates (28); en la segunda, junto a una profunda crítica de la doctrina de Platón, se precisan, por vez primera en la historia, los *conceptos* capitales de que se ha servido la matemática y se hace la teoría del raciocinio. Veamos, ante todo, la suerte que corren los entes matemáticos en manos de Platón.

IV

El punto de vista platónico

Vimos antes cómo Aristóteles señalaba cierta oscilación en el pensamiento pitagórico acerca de la relación entre las cosas y los números: mientras en un lugar dice que para los pitagóricos las cosas

(27) Dos libros que abordan con amplitud este tema son L. Robin: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (1908) y J. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (1924).

(28) Cf. X. Zubiri: *Sócrates y la sabiduría griega.*

son por imitación de los números, en otro les atribuye una *identificación* de los números con las cosas mismas. Tal vez arrojara una luz sobre esta discordancia, al menos aparente, el hecho de que Aristóteles no emplea en los dos pasajes la misma palabra para decir *cosas*: en el primero dice ὄντα (entes), en el segundo, πράγματα («asuntos»); pero aquí no podemos abordar la cuestión.

Se ha señalado también (29) que acaso el descubrimiento de las magnitudes inconmensurables obligó a los pitagóricos a plantear de un modo nuevo el problema de las relaciones entre números y cosas. A la idea de que las cosas *son* números habría sucedido la opinión de que *poseen* cada una un número; y esto remitiría a la investigación de ese modo de posesión: la primera respuesta, vaga e imprecisa, sería, en efecto, la de que las cosas sensibles imitan la realidad numérica, entendida como superior. Pues bien, esta idea insuficiente va a reaparecer en forma más madura en el platonismo, donde se intentará establecer un sistema de relaciones entre el mundo de las cosas sensibles y el de los números y las figuras geométricas.

Las referencias a estas cuestiones en los escritos platónicos son numerosas, con frecuencia sólo alusivas y de dudosa interpretación. Los textos más claros se encuentran en los libros VI y VII de la *República,* y a ellos me remitiré principalmente. Pero no pueden dejar de tenerse en cuenta algunos pasajes del *Fedón,* del *Menón,* del *Teeteto* y del *Timeo,* en que se tocan puntos de gran interés para un estudio detallado y suficiente de estos problemas (30).

---

(29) F. Enriques y G. de Santillana: *op. cit.,* II, 59-60.

(30) Se encontrará una información muy abundante y siempre útil, a pesar de estar parcialmente superada, en el viejo libro de George Grote: *Plato and the other companions of Sokrates.*

Es sabido (31) que Platón da a la matemática una importancia extremada como preparación para la filosofía, es decir, para la ciencia de las *ideas* y, sobre todo, para el conocimiento de la idea del *bien*. En primer lugar, le sirve para dar una muestra «experimental» de su teoría de la *anámnesis* o reminiscencia. El esclavo de Menón, ignorante de todos los principios de la matemática, llega a descubrir «por sí mismo», sólo con la cooperación *mayéutica* de las hábiles preguntas de Sócrates, una serie de difíciles verdades geométricas, que se suponen conocidas en la vida anterior del alma y actualizadas en la reminiscencia (32). En segundo lugar, Platón considera, desde luego, que los objetos matemáticos no entran en la categoría de los *visibles*, lo cual es para él una gran preeminencia; la matemática no opera con realidades sensibles, sino con unos entes peculiares sólo aprehensibles en una visión mental; en este camino de *separación* irá tan lejos, que Aristóteles tendrá que oponerse a su doctrina en el libro XIII de la *Metafísica*, a cuyo contenido será menester echar más adelante una ojeada. Pero, en tercer lugar, los objetos matemáticos son *habituales* para la mente griega; su realidad, sea del tipo que se quiera, es por lo pronto reconocida; tienen cierta *evidencia* indiscutible, a diferencia de las *ideas* cuya realidad tiene que establecer, con penosísimos esfuerzos, Platón. Son, pues, una instancia intermedia entre la *seudo-realidad* obvia de las cosas sensibles y la realidad *verdadera*, pero problemática de las ideas.

En un pasaje decisivo del libro VI de la *República* (33), Platón hace, de un modo casi esquemático, una división ontológica de cuatro modos de reali-

(31) Véase, por ejemplo, Charles Werner: *La philosophie grecque*, 98-100.

(32) *Menón*, 82 a - 86 c.

(33) 509 d - 511 e.

dad, de cuatro tipos de objetos, a los cuales corresponden otras tantas formas de conocimiento. En primer lugar, se trata de la gran distinción platónica entre el mundo *visible* o sensible (κόσμος ὁρατός) y el mundo *inteligible* (κόσμος νοητός). Pero dentro del primero, distingue a su vez dos zonas: en la primera, las sombras, los reflejos en las aguas, en las superficies lisas y brillantes; en una palabra, las *imágenes* (εἰκόνες) cuyo ser sensible procede de otra realidad también sensible; en la segunda, los seres vivientes, animales y plantas, y las cosas producidas por el hombre; es decir, los entes *reales* en sentido físico y sensible. A esta división corresponde otra paralela en el mundo inteligible: en la primera región se encuentran ciertas realidades que la mente sólo alcanza tomando como *imágenes* los objetos *reales* del mundo sensible; así ocurre con los objetos de la matemática, el cuadrado o la diagonal, que *no son* el cuadrado o la diagonal sensibles, trazados en la arena o en otro lugar, sobre los que razona el geómetra; cuando éste raciocina sobre las figuras visibles, sabe que en rigor está hablando de una realidad suprasensible, de la cual la primera es simple imagen. En la segunda región, en cambio, están las realidades verdaderas, las *ideas,* que se aprehenden sin imágenes, mediante la dialéctica, y representan el ente que verdadera y efectivamente es, el ὄντως ὄν, por *participación* (μέθεξις) del cual son las demás cosas.

Paralelamente a esta división ontológica, Platón establece otra acerca de los modos de conocimiento. Entre la imagen y aquello de que es imagen hay la misma relación que entre lo que es objeto de la *opinión* y lo que es objeto de *conocimiento* (ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη dentro del mundo sensible (34). En el inteli-

(34) *República,* VI, 510 a.

gible, por su parte, el alma, que, como vimos, usa como imágenes los entes sensibles reales, parte de *hipótesis* (ἐξ ὑποθέσεων), y así llega, no a un *principio,* sino a una *conclusión* (οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν); esto en la primera región; en la segunda y superior va de la hipótesis a un principio absoluto, es decir, independiente de hipótesis (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), sin servirse de imágenes (35). Es decir, en el primer caso, las hipótesis son *principios,* y no se puede uno elevar por encima de ellas; en el segundo, por el contrario, las hipótesis no son más que puntos de apoyo para elevarse —excediéndolas, por supuesto— hasta el principio absoluto e incondicionado, y en definitiva hasta la idea del bien (36). La ciencia de los geómetras, de los que se mueven en la primera zona del mundo inteligible, es διάνοια , inteligencia discursiva, y no νοῦς , que es el modo de saber acerca de las ideas. Y del mismo modo que los objetos matemáticos son algo intermediario entre la realidad sensible y la de las ideas, la *diánoia* es un intermedio entre la opinión y el *noûs* (ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ διάνοιαν οὖσαν). A las cuatro zonas de la realidad, desde las ideas hasta las imágenes de los sentidos, corresponden cuatro modos de saber, respectivamente: la visión noética (νόησις), la inteligencia discursiva (διάνοια), la creencia (πίστις) y la representación o conjetura (εἰκασία). En la medida en que los entes participan de la *verdad,* su conocimiento participa de la claridad (37).

Se puede representar en un esquema gráfico —que Platón indica en su propio texto— esta divi-

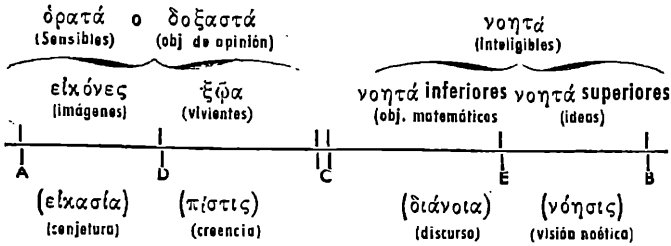
---

(35) *Ibid.,* 510 b.

(36) Véase el uso que hace el P. Gratry de esta idea de la dialéctica en *La connaissance de Dieu,* I, cap. II. Véase también mi libro *La filosofía del Padre Gratry,* 94-105.

(37) *República,* VI, 511 d-e.

sión de los entes en la ontología platónica y su relación con el conocimiento (38):



Esto muestra el puesto de los objetos matemáticos en la ontología de Platón; pero no es suficiente esta mera fijación de lugar en un esquema; es menester intentar, siquiera someramente, precisar las relaciones entre los entes matemáticos y las ideas, por una parte, y por otra las cosas; cuestión que reaparecerá en forma distinta en la metafísica aristotélica.

* * *

Es bien conocido el gran desarrollo de la matemática griega en tiempo de Platón, y también el interés que el filósofo, aun sin ser propiamente matemático, tenía por esta ciencia. Se ha considerado, probablemente con razón, que la escuela platónica fué el centro de una investigación matemática intensa. Recuérdese la actitud de Platón ante el joven matemático Teeteto, su amistad con Arquitas, su probable relación con Eudoxo, jefe de la escuela de Cízico, la famosa inscripción de la Academia: «Nadie entre que no sepa geometría» (39). Platón, sin duda, vive en un ambiente de activa investigación matemática y recibe de ella estímulos; pero,

(38) Puede verse este esquema, simplificado, en la edición de la *República* publicada en la Collection Budé. Véase también el comentario correspondiente en la excelente introducción de A. Diès que lleva el vol. I de dicha edición (págs. LXIV-LXVII).

(39) Véase la citada introducción de A. Diès a la *República*, páginas LXX-LXXXIII.

por otra parte, altera el sentido que se daba usualmente a estas disciplinas y condiciona su evolución ulterior.

En el libro VII de la *República,* después de simbolizar a la vez el sentido de la filosofía y la teoría de las ideas en el famoso mito de la caverna, Platon aborda la cuestión de qué ciencias son las más propias para elevar al hombre a la contemplación de la verdadera realidad suprasensible, es decir, para formar al filósofo; y después de eliminar la gimnástica, la música y las artes, se detiene en las disciplinas matemáticas (40).

En primer lugar, Platón considera la *aritmética,* entendida por lo pronto como ciencia general que se extiende *a todas las cosas,* y distingue en ella el cálculo y la doctrina de los números. Pero lo más interesante de la aritmética, desde el punto de vista en que Platón se sitúa aquí, no es su universalidad, sino el hecho de que se refiere a objetos que provocan la reflexión y la consiguiente elevación a la inteligencia pura. De los objetos sensibles, unos son aprehendidos sin más que los sentidos y no plantean ninguna cuestión ulterior; si contemplo tres dedos de mi mano, el pulgar, el índice y el del corazón, la vista me informa suficientemente acerca de ellos, de un modo unívoco, y no me muestra que sean, a la vez, otra cosa que dedos, no hay, por tanto, *aporía,* dificultad o problema, que surge solo cuando se trata de poner de acuerdo dos impresiones a primera vista inconciliables. Pero cuando trato de discernir si las cosas son grandes o pequeñas, duras o blandas, los sentidos, que tienen que aprehender los contrarios, no resultan suficientes para decidir, y esta perplejidad reclama la intervención de la reflexión o entendimiento, para comprender separadamente y no en confusión las cualidades. Estos

(40) *República,* VII, 521 c - 527 c.

son los objetos que obligan a pensar y, por tanto, elevan a la contemplación.

Pues bien, la unidad —y con ella todos los números— aparece unida a la multiplicidad, y esto plantea un grave problema (41). La consideracion de los números, es decir, la aritmética, obliga a salir del ámbito de la *generación* para llegar a la esencia, a la οὐσία (42). Pero Platón se cuida de advertir que no se trata del cálculo mercantil, sino de que el alma pase de la generación a la verdad y la esencia (μεταστροφὴ ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀληθειάν τε καὶ οὐσίαν La aritmética, así entendida, impulsa al alma *hacia arriba* y la hace razonar sobre los *números mismos*, sin intervención de los *cuerpos visibles o tangibles* (43). Y agrega Platón que si a los matemáticos se les preguntase de qué números hablan y dónde están esas unidades sin partes y perfectamente iguales, responderían que tratan de números que sólo pueden *pensarse* y que en modo alguno se pueden *manejar*.

Respecto a la *geometría,* ocurre algo análogo. Platón distingue con todo rigor (44) la geometría práctica, según la entienden muchos de sus cultivadores, de la verdadera geometría; la primera habla de «cuadrar», de «construir», de «añadir» y se refiere a cosas que se engendran y perecen; pero la auténtica geometría —afirma taxativamente Platón— es el conocimiento de lo que siempre es (τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν).

¿Qué son, pues, para Platón los objetos matemáticos? Ante todo, no son *cosas,* no son cuerpos sensibles; no son perecederos, sino que están fuera de todo proceso de generación y corrupción. Por otra

---

(41) En el *Parménides* platónico se aborda esta cuestión en toda su hondura metafísica.

(42) *República,* VII, 525 b.

(43) *Ibid.,* 525 c-d.

(44) *Ibid.,* 527 a-b.

parte, se trata de *objetos*, de entes que se contemplan en la *diánoia*, y en modo alguno de simples relaciones operatorias. Han de tener, pues, una peculiar entidad, distinta de la de los entes sensibles, de los que están *separados* (κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν). Esto lleva a pensar que los objetos de la aritmética y la geometría, números y figuras, tienen el modo de realidad de las *ideas* platónicas; pero la interpretación de la idea en la filosofía de Platón es muy problemática, y más todavía la presunta identificación de la realidad ideal con la matemática (45).

La teoría platónica más probable —aunque no exenta de dificultades graves, y poco explícita en los textos— es la que considera los objetos matemáticos como *intermediarios* (μεταξύ) entre los entes sensibles y las ideas. Aristóteles atribuye esta doctrina a Platón y explica su fundamento (46): los entes matemáticos no son sensibles, porque son inmutables y eternos; pero no pueden ser ideas, porque hay muchos iguales, y las ideas son únicas. El triángulo del que se predican las propiedades geométricas no es el triángulo sensible —es decir, la *cosa* sensible de forma triangular—, porque la verdad de los teoremas no quedaría afectada lo más mínimo por la destrucción de los sensibles; pero tampoco es la idea del triángulo, porque ésta es única, y no tendría sentido decir que *dos* triángulos tienen área equivalente cuando cumplen tales condiciones, etc. Otro tanto ocurre con los números: el 2 que se suma con el 3 no es la *diada* sumada —cosa imposible— con la *triada*. Es-

---

(45) Puede verse, aparte de los dos libros de Robin y Stenzel citados en la nota (27), el *Platón* de Paul Natorp (en *Los grandes pensadores*, Rev. de Occ.), y también la excelente introducción de W. D. Ross a su edición de la *Metafísica* aristotélica (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, vol. I, pags XLVIII-LXXI).

(46) *Metafísica*, I, 6.

to conduce a considerar los entes matemáticos como una clase intermedia de objetos, conocidos mediante la *diánoia,* mientras que las ideas se conocen por la *nóesis* y los sensibles por la *aísthesis.*

Sin embargo, los textos platónicos no son muy explícitos (47). Sólo en un pasaje del *Timeo* (48) se distinguen las figuras geométricas de las ideas, y se dice, de un modo concreto, que son *imitaciones de los entes que son siempre* (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα).

Como, por otra parte, las identificaciones de las ideas con los números son frecuentes (49), se suscitan delicadas cuestiones, ligadas al dificilísimo problema histórico de las diferentes fases del pensamiento platónico, que aquí no podemos ni rozar. Baste con señalar los puntos decisivos —por su certeza o por su importancia problemática—, para tener idea del ámbito en que se mueve esta teoría del ente matemático.

En primer lugar, Platón señala como *participación* (μέθεξις) la relación entre las cosas sensibles y los números; es el mismo término que emplea para designar la relación de las cosas con las ideas, y Aristóteles, en el pasaje últimamente citado, parece identificarlo en su significado con el de la *imitación* pitagórica; identificación tal vez excesiva, pues la imitación alude a una homogeneidad o semejanza entre sus términos, mientras que la participación remite a una relación ontológica distinta, aunque insuficientemente explicada —recuérdese la crítica general de Aristóteles a la doctrina platónica de la *méthexis*—. En segundo lugar, Platón tiene siempre presente el hecho de que las cosas sensibles *no tienen* sino por aproximación las formas

---

(47) Véase el comentario de Ross en su edición de la *Metafísica* de Aristóteles, vol. I, 166-169.

(48) 50 c.

(49) Véase el cap. 6 del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, tantas veces citado.

geométricas: es decir, una esfera de bronce, además de no ser *la* esfera, no es ni siquiera *una* esfera, sino sólo *casi* una esfera; no se trata, pues, sólo de un problema de unicidad o pluralidad, ni de abstracción o concreción, sino de que en ningún caso coincide el objeto sensible con el matemático. Esto mueve a Platón a subrayar el carácter *separado* de los objetos de la matemática —contra el cual va a dirigir Aristóteles su crítica— y su existencia *actual*, como realidad pensada por el geómetra en su *diánoia;* por esta vía llegará fácilmente a la teoría de los «intermediarios». Estos son las *figuras perfectas* de las que son verdad los teoremas de la matemática. En tercer lugar, aparece en Platón la distinción entre números y figuras *ideales* y números y figuras *matemáticos*; distinción rodeada de confusión y dificultades, que pueden seguirse de cerca en los dos últimos libros de la *Metafísica* de Aristóteles: se plantea, por ejemplo, el problema de si las unidades se pueden sumar o no: mientras parece imposible sumar las dos unidades que constituyen la *diada* con las tres de la *triada,* y resulta absurdo considerar la *diada* como «la mitad» de la *tetrada,* es perfectamente posible realizar la adición 2+3, y 2 es la mitad de 4. La discusión acerca de este tema no ha llevado a una solución definitiva; se la puede ver resumida en Ross (50). Este llega a establecer —en discrepancia con Robin— la siguiente jerarquía de objetos platónicos:

Números, Magnitudes } ideales = las Ideas.

Números, Magnitudes } matemáticos = los Intermedios.

Sensibles

(50) *Aristotle's Metaphysics,* vol. I, Introducción, cap. II.

Por otra parte, la presunta identificación platónica de las ideas con los números (ideales) parece limitada, según un texto de Aristóteles (51) tan sólo a los 10 primeros números. Respecto a las figuras, recuérdese el valor que —aparte de la línea, la circunferencia, la superficie y la esfera —se da a los «cuerpos platónicos», es decir, los poliedros regulares y también la relación —de origen pitagórico— entre estas figuras y los números mismos.

Vemos, pues, cómo en la filosofía platónica ocupan un puesto capital los objetos de la matemática, precisamente como un momento de la ontología, como un tipo peculiar y decisivo de *entes,* ejemplificación analógica del modo de ser de las ideas, inmutable y «separado». La crítica que Aristóteles hace de la doctrina platónica, sobre todo de ese concepto de separación y del de participación, y la introducción de los de *potencia* y *acto,* alteran la ontología helénica y condicionan la fase de madurez de la matemática griega postaristotélica.

V

La posición de Aristóteles

La crítica aristotélica de la doctrina matemática de los platónicos se encuentra en estrecha vinculación a la teoría general de las ideas, como entes separados de las cosas, y por tanto depende de los problemas generales de la ontología. No es posible, por consiguiente, entrar aquí en un examen detenido de esa crítica, que, por lo demás, no es necesario para nuestros fines actuales. Aparte de frecuentes alusiones en otros pasajes, los textos aristotélicos capitales acerca de este asunto se encuen-

(51) *Física,* III, 6, 206 b 30 y ss.

tran en los capítulos 6 y 9 del libro I y en los libros XIII y XIV de la Metafísica, y a ellos hay que referirse principalmente (52).

Al hilo de la crítica de las doctrinas anteriores —en especial de la platónica, la pitagórica y la de los discípulos de Platón influídos más directamente por el pitagorismo—, Aristóteles expone su propio punto de vista sobre la índole de los objetos matemáticos, en íntima conexión con las ideas rectoras de su ontología. Será menester aislar de su contexto no siempre claro las nociones más importantes.

Al final del capítulo 1 del libro XIII, Aristóteles plantea en términos ontológicos la cuestión: si los objetos matemáticos existen, o están en los entes sensibles o separados de ellos, según las dos opiniones vigentes en su circunstancia filosófica; y si no ocurre ninguna de estas dos cosas, o no existen los objetos matemáticos o existen de otro modo (ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ ἄλλον τρόπον εἰσίν); y entonces el problema se retrotraería de su existencia a su *modo de ser*. Y, en efecto, en el capítulo 2 rechaza las dos primeras hipótesis: los objetos matemáticos no pueden ser inmanentes a los sensibles, por las dificultades que resultarían de la coexistencia de dos sólidos en el mismo lugar, por una parte, y por otra de la división; la división de los cuerpos sensibles acarrearía la división de los objetos matemáticos; o, si se quiere evitar esta dificultad, habría que renunciar a la división de los sensibles. Tampoco es posible que los objetos matemáticos tengan una existencia separada; la razón fundamental reside en un breve inciso de Aristóteles: lo no compuesto es anterior a lo compuesto (πρότερα γὰρ τῶν συγκειμένων ἐστὶ τὰ ἀσύνθετα); si además de los sólidos sen-

(52) Para toda la discusión, remito al libro de L. Robin: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.*

sibles hay otros anteriores y separados —los matemáticos—, ocurrirá lo mismo con las superficies, líneas y puntos; y, en virtud del principio mencionado, tendría que haber, por ejemplo, *aparte y antes* de las superficies del sólido geométrico, otras superficies «en sí»; este raciocinio se repite para las líneas y los puntos, que aparecen en su doble función de objetos «en sí» y de elementos constitutivos de los cuerpos matemáticos complejos; resulta —dice literalmente Aristóteles— un *amontonamiento absurdo* (ἄτοπός τε δὴ γίγνεται ἡ σωρευσις), dentro del cual no se puede discernir cuáles son los puntos, líneas, superficies y sólidos que son propiamente objetos de la matemática. Y algo semejante ocurre cuando se intenta pensar la hipótesis de la existencia actual separada respecto a los números.

¿Qué conclusión desprende Aristóteles de estas consideraciones? En la segunda mitad del capítulo, Aristóteles introduce el punto de vista de la superior *realidad* de unos tipos de objetos respecto de otros. La anterioridad *lógica* de los elementos abstractos —puntos, líneas, superficies— no supone la anterioridad *sustancial,* que corresponde a los entes con capacidad de existencia separada y que se ejemplifica de modo eminente en los seres vivos, dotados de un principio unificador —el alma—, y secundariamente en los cuerpos físicos en que algún vínculo mantiene en unión los elementos. La adición no significa posterioridad sustancial, aunque sí lógica: el *hombre blanco,* cuya noción lógica resulta de la adición de blanco a hombre, es sustancialmente anterior a la blancura abstracta. Por consiguiente, los objetos matemáticos presentan diversos caracteres, que Aristóteles enumera en las últimas líneas del capítulo (53): a) no son *más sustancias* que los cuerpos; b) no son anteriores —salvo

(53) 1077 b 12-17.

lógicamente— a las cosas sensibles; c) no es posible que existan separados en ninguna parte; d) tampoco están *en* los sensibles; por consiguiente, e) o no existen, o tienen un modo peculiar de ser y no existen *simpliciter* y sin restricción. Y Aristóteles recuerda una vez más su genial descubrimiento de que el ser se dice de muchas maneras (πολλαχῶς γὰρ τὸ εἶναι λέγομεν). ¿Cuál será entonces el modo de ser de los objetos matemáticos? Este es precisamente el problema.

Adviértase el punto en que reside la dificultad. Las dos posibilidades consideradas por la filosofía anterior y rechazadas por Aristóteles eran éstas: los objetos matemáticos están *fuera* de los sensibles, *separados* de ellos, o *en* ellos. Si se descartan estas dos soluciones, parece que sólo queda abierta la negación total de su existencia, que contradice, por lo demás, la evidencia en que estamos. Es menester, pues, buscar un nuevo sentido al *ser*, que a su vez recobre sobre la significación del *en*. Si entendemos por *estar en* la simple coexistencia, en pie de igualdad, de dos entes distintos en el mismo lugar, por ejemplo del cubo y este dado de piedra, tal hipótesis resulta imposible. Pero Aristóteles echa mano, primero, de las distinciones que proceden de la manera de considerar las cosas. Cabe estudiarlas *en cuanto* presentan cierto carácter o bien *en cuanto* muestran otro distinto. Se puede considerar una cosa sensible no en tanto que sensible, sino en cuanto posee tal propiedad concreta. La matemática tendría, pues, una referencia a las cosas sensibles, no a los objetos separados, pero no en tanto que sensibles.

Ahora bien, todo esto acontece porque la índole del *ser* mismo lo permite. Dicho en otros términos, la *abstracción* que considera una cosa real en un respecto determinado es lícita porque ese momento aislado por mí en el objeto tiene también cierta

realidad, le compete un modo de ser. No sólo los entes «separados» —quizá mejor *absolutos*, χωριστά- tienen ser, dice Aristóteles (54); también los móviles, y de igual modo se les puede conceder a los objetos matemáticos. Cada ciencia considera un objeto resultante de una abstracción, en la que se elimina cuanto es accidental desde ese punto de vista; por ejemplo, si la ciencia tiene como objeto lo sano, prescinde de la blancura, aunque lo sano sea blanco. Esto ocurre con la matemática; la geometría estudia ciertos objetos que resultan ser sensibles; pero no los considera en cuanto sensibles, y por tanto no es una ciencia de lo sensible; pero, entiéndase bien, tampoco es una ciencia de objetos separados de lo sensible: οὐ τῶν αἰσθητῶν ἔσονται αἱ μαθηματικαὶ ἐπι στήμαι, οὐ μέντοι οὐδὲ παρὰ ταῦτα ἄλλων κεχωρισμένων.

Este método queda definido con rigor por Aristóteles de este modo: poner como separado lo no separado (55). Esto es, añade, lo que hacen el aritmético y el geómetra. Tomemos un hombre, que es un ente sensible; resulta que, además, es uno e indivisible: el aritmético retiene esta sola propiedad y lo considera, *simpliciter,* como indivisible; adviértase que el hombre no es indivisible sin más y desde luego: sólo lo es en tanto que hombre; ahora el aritmético estudia al hombre en tanto que unidad indivisible; es decir, lo *pone* como indivisible, y de esta *thésis* o posición surge su propia disciplina *positiva,* la aritmética. De un modo análogo, el geómetra no considera al hombre ni en tanto que hombre, ni en tanto que indivisible, sino en cuanto *sólido* o volumen, y separa esta propiedad; investiga, pues, las propiedades geométricas del *cuerpo* que es el hombre, aparte de su humanidad y de su indivisibilidad. Pero lo decisivo es que todo esto tiene pa-

(54) *Metafísica,* XIII, 3, 1077 b 31 y ss.
(55) 1078 a 21 y ss.

ra Aristóteles un fundamento ontológico; el geómetra opera rectamente, y trata de *entes*, y sus objetos son *entes* —afirma enérgicamente Aristóteles—; la razón de esto es que el ente —una vez más— no es unívoco, sino analógico, y se dice de varias maneras: concretamente, desde este punto de vista, de dos: en *entelequia* o actualidad y *materialmente* o en potencia: ὀρθῶς οἱ γεωμέτραι λέγουσι, καὶ περὶ ὄντων διαλέγονται, καὶ ὄντα ἐστίν. διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ, τὸ δ' ὑλικῶς (56).

Es decir, los objetos matemáticos no son χωριστά, entes separados y absolutos, como en Platón; ni son ideas ni son intermedios entre los entes sensibles y los ideales. Pero cuando, por otra parte, Aristóteles niega que los entes matemáticos residan *en* los sensibles, quiere decir que no están en ellos en el mismo sentido, es decir, *actualmente*. Los objetos matemáticos están en los sensibles *en potencia;* el dado de piedra existe como tal en acto; el cubo no tiene una existencia separada, pero tampoco está ahí actualmente, ocupando el mismo lugar que el cuerpo sensible, sino que existe en potencia, y por eso la abstracción geométrica, mediante su peculiar θέσις (posición), puede ponerlo como separado, sustantivarlo y hacerlo objeto de consideración; y otro tanto sucede con el *uno* que ese mismo ente sensible es, y que permite manejarlo abstractamente desde el punto de vista de la aritmética. La distinción aristotélica entre la potencia y el acto, orientada, como es notorio, a la solución de las *aporías* del platonismo —de filiación eleática, en última instancia—, funciona aquí de un modo análogo a aquel en que es utilizada para resolver el problema del movimiento, o bien a la manera en que se sirve de la doctrina de la materia y la forma para expresar la presencia de la idea o especie *en* las cosas.

(56) 1078 a 29-31.

En efecto, la imposibilidad del movimiento —entendido ontológicamente— en la filosofía griega, desde Parménides, consistía en su interpretación forzosa como un tránsito del ser al no ser o viceversa; Aristóteles lo interpretará —dicho brevemente— como un paso de la potencia al acto, es decir, del *ser* en potencia al *ser* en acto; por tanto, de un modo de ser a otro modo de ser. Análogamente, la idea o especie (εἶδος), cuya existencia absoluta afirmaba el platonismo, se convierte en forma (μορφή) dentro del sistema aristotélico, y funciona como un principio ontológico en la constitución de la realidad verdadera, que es la de la sustancia concreta individual. (El hecho de que, por otra parte, Aristóteles considere que la verdadera ciencia es de lo universal, encierra uno de los problemas más graves del aristotelismo). Pues bien, la doctrina aristotélica de los objetos matemáticos es un caso de aplicación de la *analogía del ente* en un punto capital de la ontología; a lo largo de estas notas hemos visto cómo los objetos matemáticos han constituído una piedra de toque de las teorías metafísicas griegas; la interpretación *dinámica* o *potencial* de su ser es uno de los puntos capitales en que Aristóteles hace valer sus propios descubrimientos frente a la tradición que culmina en el platonismo. Pero no plantea de un modo suficiente la cuestión, ni extrae las consecuencias que estarían implicadas en su doctrina. La discusión con los platónicos y los pitagóricos ocupa la mayor parte de su atención, y por eso los libros XIII y XIV de la *Metafísica* se pierden en una serie de cuestiones subordinadas, planteadas en el terreno de sus adversarios más que en el propio, acerca de la generación de los números y de la adición de sus unidades, por ejemplo, con detrimento de la investigación detenida del ser matemático. Hubiera sido menester que Aristóteles explicara el sentido en que

aparece aquí la noción de potencia, y en segundo lugar que formulase con precisión la índole del conocimiento matemático. Tanto una cosa como otra faltan en sus escritos. No queda en claro la naturaleza de este tipo de ente en potencia que pasa al acto mediante un acto de χωρισμός (separación) del matemático, el cual lo pone como actualmente existente; y, por consiguiente, permanece en sombra el problema capital del objeto matemático, a saber, el de su relación con la mente que lo piensa y que —en cierto sentido— lo *hace ser,* pese a su «objetividad», ya que se trata, como dice Aristóteles, de *entes.*

Si cupiese alguna duda acerca del alcance ontológico que en Aristóteles tiene la teoría del objeto matemático, repárese en que al final del capítulo comentado (57), considera errónea la opinión de que las matemáticas no versan sobre el bien ni lo bello (περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ); por el contrario tienen la máxima referencia a ellos, concretamente a las formas supremas de la belleza —el orden, la simetría, lo limitado—; y por ello —agrega— la belleza funciona como *causa* para los matemáticos. Pero Aristóteles, distraído en la polémica acerca de las ideas y los intermedios matemáticos, no insiste en estas alusiones, y se contenta con una promesa incumplida (58) de tratar más profundamente el tema en otro lugar.

VI

El conocimiento matemático en la filosofía aristotélica

Ahora podemos preguntarnos qué es la matemática como saber para Aristóteles. La cuestión tiene un interés tanto mayor, cuanto que ha sido Aristó-

(57) 1078 a 31 y ss.
(58) Cf. Ross: *Aristotle's Metaphysics,* II, 419.

teles el que ha dado su forma definitiva a la idea helénica del conocimiento; su lógica ha acuñado los conceptos que van a usar las ciencias griegas y, en buena medida, las posteriores, y sólo si se tiene presente la armazón conceptual construída por Aristóteles se puede comprender el valor cognoscitivo de los tratados matemáticos posteriores; por ejemplo, los *Elementos* euclidianos.

En primer lugar, la matemática queda situada por Aristóteles dentro de la actividad teorética. No es un «saber hacer», una técnica operatoria; es especulación, θεωρία ; y, desde luego, es *ciencia,* no una forma secundaria de saber; el *érgon* o producto de la ciencia matemática (μαθηματικὴ ἐπιστήμη) es *theoría* (59). Con mayor insistencia subraya el carácter teórico de la matemática en el libro V de la *Metafísica.* Después de establecer que la física es una ciencia teórica, no práctica ni «poética» o productiva, Aristóteles afirma otro tanto de la matemática, aunque advierte que no es claro, sin embargo, que sea la ciencia de los entes inmóviles y separados, a pesar de que en ocasiones estudie los objetos matemáticos como inmóviles y separados (60); ya hemos visto la *thesis* o posición que está a la base de esa consideración actualizante del matemático. La física trata de entes separados (χωριστά) pero no inmóviles (οὐκ ἀκίνητα); la matemática, en cambio, de entes inmóviles (ἀκίνητα), pero no separados (οὐ χωριστά), sino probablemente implicados en la materia (ἐν ὕλῃ). Esto distingue a ambas ciencias de la filosofía primera, que versa sobre los entes separados e inmóviles a la vez.

De un modo aún más explícito vuelve sobre el tema en el libro XI. La ciencia matemática aparece

(59) *Etica a Eudemo,* II, 1.
(60) *Metafísica,* VI, 1.

definida como la ciencia teórica que versa sobre los entes que permanecen inmóviles (περὶ μένοντα), pero no separados. Y enumera como las tres ciencias teóricas la física, la matemática y la teológica, que es la ciencia suprema (61). Por esta razón, la matemática y la física aparecen distinguidas de la filosofía primera, pero incluidas en la *sabiduría* como *partes* de ella (μέρη τῆς σοφίας), y el matemático se sirve de los principios comunes o axiomas (κοινά), pero de un modo propio y peculiar, aplicado a su objeto (ἰδίως), y así no estudia los entes en cuanto entes —como hace la metafísica—, sino, por ejemplo, para la geometría, en cuanto son continuos de una, dos o tres dimensiones (62). Esto determina el puesto de la matemática dentro de la enciclopedia aristotélica.

La ciencia es, ante todo, un conocimiento de *cosas* (63); esto explica el sentido de la matemática aristotélica y su índole filosófica: se trata en ella, en primer término, de conocer un cierto tipo de entes que son justamente los objetos matemáticos —números, líneas, superficies, sólidos —. Este rasgo, común a toda la matemática griega, como ya hemos visto, la diferencia de las meras *técnicas* orientales, que sólo pretenden un manejo de los números y las figuras con fines utilitarios, pero también de algunas concepciones modernas de la matemática, predominantemente *operatorias,* en las que se piensa poseer el objeto matemático cuando existe un medio de referirse a él y hacerlo entrar en las operaciones. Para un griego — muy concretamente para Aristóteles— se trata por lo pronto de una aprehensión de ciertos entes, de tipo muy peculiar, pero cuya entidad resulta indiscutible. La primacía de este aspecto de la matemática helénica no excluye, por

(61) *Metafísica,* XI, 7.
(62) *Metafísica,* XI, 4.
(63) *Segundos Analíticos,* I, 2.

supuesto, el hecho de que el *volumen* mayor de la especulación griega en torno a la matemática, sobre todo la de los matemáticos profesionales, se dedique al estudio de las propiedades y relaciones cuantitativas de un corto numero de entes matemáticos. De ahí el relevante papel que desempeña en esta disciplina la demostracion (ἀπόδειξις), definida por Aristóteles como *silogismo científico* συλλογισμὸς ἐπιστημονικός), es decir, que produce ciencia o *epistéme* (64).

Pero no se olvide que la forma suprema de saber no es la ciencia demostrativa; la demostración (ἀπό-δειξις) es una mostración o *deixis* desde los principios, que son su fundamento; ahora bien, estos principios (ἀρχαί) no son objeto de ciencia ni de demostración, sino de una version noetica o *noûs*. El *noûs* conoce inmediatamente los principios, que son en sí mismos más cognoscibles que las demostraciones; por esto puede decir formalmente Aristóteles que el *noûs* es principio de la ciencia (νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή). Y así como el principio de la demostracion no es demostración, el principio de la ciencia o *epistéme* no es *epistéme* (65). Como se recordará, la forma suprema de saber para Aristóteles es la peculiar unidad de la *epistéme* y el *noûs* que llama *sabiduria* (σοφία).

Por esto podemos resumir el esquema conceptual de la ciencia matemática del siguiente modo: a) La aprehensión de los *objetos* matemáticos, es decir, de ciertos entes, inmóviles pero no separados, cuyo modo peculiar de ser estudia la filosofía primera o metafísica; en rigor, este primer conocimiento de esos objetos no es asunto de la *mathematiké epistéme,* sino algo previo a ella; hablando con propiedad, la ciencia matemática comienza con aquél

(64) *Segundos Analiticos,* I, 2.
(65) *Segundos Analiticos,* II, 15.

acto de *thésis* en virtud del cual el aritmético o el geómetra realiza un peculiar *khorismós* que *pone* como separados esos objetos que realmente están insertos en la materia sensible y les confiere cierta *actualidad*. Esta primera adquisición de los objetos se expresa lógicamente en las *definiciones* (ὅροι). En efecto, la definición es la forma primaria del saber desde Sócrates y Platón; el socratismo introduce la pregunta por el *qué* (τί) como principio de la ciencia, frente al mero *discernimiento* de la filosofía anterior; recuérdese el famoso pasaje de las *Memorables* de Jenofonte (66). En Platón, la definición es el correlato de la *idea*, es decir, de la verdadera realidad. Para Aristóteles (67), «la definición es el decir que significa la esencia» (ἔστι δ'ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων). Dicho en otros términos, la definición nos hace aprehender el objeto definido en su esencial realidad, nos da una primera posesión de él; compárese este punto de vista, en lo que se refiere a los objetos matemáticos, con el típico problema griego de la *construcción* de una figura concreta, por ejemplo un cubo doble de otro dado (problema de Delos). Se trata en uno u otro caso de la aprehensión mental o incluso de la producción de un *ente* determinado. Por esto, la definición tiene mucho menos que en la matemática moderna el carácter de una *convención*, de una mera posición en virtud de la cual se conviene en llamar de cierto modo a un comportamiento o una relación libremente escogidos, en el sentido en que se dice que tal condición se cumple «por definición», Aristóteles niega que las definiciones sean *suposiciones* (ὑποθέσεις); las definiciones son simplemente *entendidas*, y no se puede llamar

---

(66) I, 1, 16.

(67) *Tópicos*, I, 4.

suposición al oír; la *hypóthesis* aparece sólo cuando de algo establecido se sigue una conclusión; así en las proposiciones o *protáseis* (68); por tanto, se trata simplemente en la definición de una aprehensión intelectual del objeto que así nos es dado, y del cual pasará a ocuparse la *epistéme,* para investigar sus propiedades peculiares.

b) Una vez en posesión de la *esencia* de los objetos matemáticos, el estudio de sus propiedades, que habrá de desarrollarse en proposiciones demostradas, requiere un punto de apoyo lógico, a saber, las verdades indemostradas e indemostrables que sirven de principio a esa demostración. Estas son, en primer lugar, las llamadas *axiomas* o dignidades (ἀξιώματα) y también *nociones comunes* (κοιναὶ ἔννοιαι) El axioma es una proposición, es decir, una afirmación o negación que afirma o niega algo de algo; tiene, además, la nota negativa de que no se puede demostrar; pero esto sólo no basta para caracterizarlo, porque es lo que acontece a la *tesis;* lo peculiar del axioma es que todo el que tiene un saber demostrativo ha de *conocerlo;* es decir, el axioma muestra su verdad como algo patente, y no sólo es admitido de hecho, sino que su conocimiento es *necesario* (69). Por esto, cuando Aristóteles investiga los elementos que intervienen en la demostración (70), señala como uno de ellos los axiomas, que son aquello *de que* se hace la demostración (ἀξιώματα δ'ἐστὶν ἐξ ὧν); dicho en otros términos, la materia de ella, aquello de que se nutre. Y como no es lícito pasar de un género a otro y cometer lo que Aristóteles llama μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (paso a otro género), cada disciplina tiene sus axiomas propios, que constituyen, jun-

(68) *Segundos Analíticos,* I, 10.
(69) *Segundos Analíticos,* I, 2.
(70) *Segundos Analíticos,* I, 7.

to con las definiciones, el repertorio de verdades primarias de que habrá de partir toda demostracion ulterior, y por tanto la *epistéme* de que se trate, una vez poseido el saber noético acerca de sus *principios*.

c) Pero no basta con esto. Junto a los axiomas hay otro tipo de enunciados indemostrados en que se apoya la ciencia: los *postulaaos* o αἰτήματα. Al axioma le es menester *ser* necesariamente así y parecer así necesariamente. Ya a la suposición o hipótesis no le acontece esto, no muestra esa necesidad; pero el postulado todavia difiere en un grado más; lo peculiar de él es que es *contrario* (ὑπεναντίον) a la opinión del que aprende —es decir, que lejos de parecer necesario, parece más bien falso—; o bien que alguien lo toma y lo usa sin demostrarlo, siendo demostrable (71). Supone, pues, cierta violencia y una concesión del que escucha o aprende. Repárese en que el concepto de postulado no tiene sólo un uso lógico, sino también retórico. En la probablemente apócrita *Retorica a Alejandro,* seguramente de Anaximenes de Lampsaca —que, por lo demás, tiene estrecha afinidad con el pensamiento de Aristóteles—, se definen los postulados como los decires o enunciados que los que hablan piden o postulan de sus oyentes; pero lo interesante es que se dividen inmediatamente los postulados en *justos* e *injustos,* según que se trate de algo conforme a las leyes, que pedimos sea oído con benevolencia, o algo fuera de las leyes (72). Lo cual, traducido a términos lógicos, quiere decir que el postulado significa una concesión graciosa y no encierra verdadera certidumbre, sino que admite como posibilidades la verdad y la falsedad. Los postulados, por tanto, introducen en la ciencia alguna provisionalidad —cuando se prescinde de su posible demostración —o una falta de evidencia— cuan-

(71) *Segundos Analiticos,* I, 10.
(72) *Retórica a Alejandro,* 20.

do son realmente indemostrables. Recuérdese la milenaria discusión en torno al famoso postulado quinto de Euclides, que ha llevado a la fundación de las geometrías no-euclidianas y a una crisis del concepto mismo de esta ciencia.

d) Por último, la realización plena de la ciencia matemática consiste en el establecimiento de las proposiciones (προτάσεις) acerca de los objetos matemáticos y su demostración. Al exponer su teoría de la demostración, Aristóteles —que piensa muy especialmente en la matemática— distingue tres elementos en ella: en primer lugar, lo que se demuestra, es decir, la *conclusión demostrada* τὸ ἀποδεικνυμενον τὸ συμπέρασμα); en segundo lugar, los *axiomas,* de los cuales parte y se constituye la demostración, como ya vimos; en tercer lugar, el *género subyacente* (τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον), cuyas afecciones y atributos *per se* muestra o manifiesta la demostración. Es decir, cada disciplina —por ejemplo, la aritmética, la geometría— tiene un género propio, dentro del cual se realiza la demostración, y no es lícito aplicar una demostración geométrica a un problema aritmético, o viceversa (73). Esto explica la diversificación de varias disciplinas matemáticas rigurosamente distintas —cada una tiene un *género* propio de demostración, fundado en la índole peculiar de sus *objetos* —y el uso general del plural —*las matemáticas*— para designar esta ciencia. Por esta razón, a pesar de tener los axiomas cierto carácter universal y *común* a todas las ciencias —hasta el punto de que se los suele denominar *tà koinà* o *koinai ennoiai,* como en Euclides—, se distinguen los axiomas privativos de cada disciplina, que definen el recinto genérico dentro del cual ha de moverse y constituyen, junto con

(73) *Segundos Analíticos,* I, 7.

las definiciones de sus objetos, los efectivos *principios* de esa ciencia (74).

Respecto a la forma concreta de raciocinio de que la matemática se vale preferentemente, Aristóteles afirma que se trata de la primera figura de silogismo (75). Es la más adecuada para la ciencia en general (μάλιστα ἐπιστημονικόν), y en especial para la matemática. Es la figura que sirve mejor para el establecimiento de las *causas*, y éste es el fin principal de la ciencia. Además, agrega Aristóteles, sólo por esta figura podemos *cazar* (θηρεῦσαι) la ciencia de las *esencias* de las cosas: en efecto, la conclusión de la segunda figura es negativa, y la ciencia de la definición es afirmativa —se trata de decir lo que las cosas positivamente *son* —; en la tercera figura, ciertamente, la conclusión es afirmativa, pero no universal, y la definición esencial es universal; por consiguiente, es la primera figura la que constituye el principal recurso del raciocinio científico demostrativo. Pero no se olvide que el verdadero fundamento de la ciencia no se encuentra en el discurso raciocinante, sino que «es menester primero conocer los *principios* por *inducción*» (δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον); esto es, tomar posesión, mediante la visión *noética* o la *aisthesis*, de los *entes* que constituyen el objeto de la disciplina en cuestión, sobre los cuales ha de versar luego el raciocinio silogístico (76).

Esta es, reducida a sus líneas más elementales, la estructura de la matemática como disciplina científica, tal como aparece expuesta en los escritos de Aristóteles.

---

(74) Cf. O. Hamelin: *Le système d'Aristote*, XIVº leçon.
(75) *Segundos Analíticos*, I, 14.
(76) *Segundos Analíticos*, II, 15.

VII

El esquema de la matemática en Euclides y en Proclo

Si ahora volvemos la mirada a las exposiciones sistemáticas de la matemática griega, tales como aparecen en la época helenística —concretamente a los *Elementos* euclidianos—, encontraremos la presencia de esta doctrina lógica de Aristóteles como fundamento de la forma que adopta la ciencia.

Euclides, el gran matemático alejandrino, que vivió aproximadamente del 330 al 275 a. de C., ha dejado en sus *Elementos* (77) el libro matemático de más amplio y persistente éxito. No se trata, como es bien sabido, de una obra original de Euclides; en su mayor parte, recoge los descubrimientos matemáticos griegos de los tres siglos anteriores y los expone, con adiciones personales, en un tratado de propósito didáctico. Euclides, según parece, estaba familiarizado con la geometría platónica; pero se cree (78) que no había leído las obras de Aristóteles. En todo caso, la presencia en él del esquema conceptual que hemos considerado en el capítulo anterior es innegable.

Euclides comienza el libro I de sus *Elementos* (Στοιχεῖα) con 23 *definiciones* (ὅροι) que corresponden a los principales objetos de la geometría —punto, línea, recta, superficie, plano, ángulo, figura, círculo, centro, diámetro, figuras rectilíneas, paralelas, etc.—. Weyl advierte (79) que

(77) Cito según la edición de Heiberg: *Euclidis Elementa* (5 vols.), Teubner, Leipzig, 1883-88.

(78) Cf. W. W. R. Ball: *op. cit.*, 54.

(79) Hermann Weyl: *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 17: Er. beginnt mit ὅροι, Definitionen; sie sind aber nur zum Teil Definitionen in unserem Sinne, die wichtigsten vielmehr Deskriptionen, Hinweise auf das nur in der Anschauung zu Gebende».

estas definiciones sólo en parte son definiciones en sentido moderno; son más bien *descripciones,* que nos remiten a lo que sólo se da en la intuición. Weyl reconoce que no es posible otra cosa para los conceptos geométricos fundamentales, como «punto», «entre», etc.; pero considera que esas descripciones no tienen importancia para la construcción deductiva de la geometría. No deja de ser instructivo que desde el punto de vista moderno se descalifique el modo de conocimiento de los conceptos *fundamentales;* en rigor, para Euclides se trata de conseguir una *posesión* de los objetos; y no se olvide que, según Aristóteles, lo primario es un conocimiento «epagógico» o inductvo de los principios, mediante el *noûs* o la sensación. Lo que más importa es tener en la mente ciertos objetos, bien por medio de una rigurosa definición formal —así la del círculo, por ejemplo— o de una alusión que provoque la intuición de ese ente.

Después de las definiciones, Euclides introduce cinco *postulados* (αἰτήματα), el último de los cuales es el famoso de las paralelas, del que recibe su significación el concepto de geometría euclidiana o espacio euclidiano. Estos postulados tienen un contenido estrictamente geométrico, a diferencia de las «nociones comunes». Se ha considerado (80), que estos postulados tienen el carácter de «definiciones implícitas»; mediante ellos no se daría una definición explícita y formal de un concepto, pero se establecerían ciertas propiedades realmente esenciales del objeto en cuestión, que determinarían un ámbito conceptual afectado por cierta imprecisión; el sentido de los *postulados* sería, pues, el de *requisitos* o condiciones de un objeto cuya definición estricta se rehuiría. La exigencia fundamen-

(80) H. Weyl: *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft,* 23-24.

tal sería, en todo caso, la ausencia de contradicción.

En tercer lugar, los *Elementos* euclidianos incluyen cierto número —variable según los textos, desde cinco hasta nueve— de *axiomas* o *nociones comunes* (κοιναὶ ἔννοιαι); por lo demás, a lo largo de los *Elementos* se van agregando otros axiomas, a medida que resultan necesarios. Los axiomas iniciales se refieren a magnitudes y tienen, por tanto, un sentido más general que los postulados. Una vez en posesión de este triple repertorio de principios, Euclides puede encadenar la serie de sus proposiciones (προτάσεις), que utilizan a la vez el método de la *construcción* geométrica con regla y compás y el de la *demostración* silogística.

Pero la obra de Euclides es muy concretamente la de un matemático, no la de un filósofo. Con extremada sobriedad de alusiones a sus antecedentes filosóficos o a la justificación lógica de su método, va desarrollando el contenido de su disciplina y compone un manual de geometría. Pero si consideramos el comentario que escribió Proclo (411-485), en las postrimerías el mundo antiguo, al libro I de los *Elementos* euclidianos, encontramos en este neoplatónico, nutrido de toda la tradición filosófica helénica, una reflexión, con frecuencia aguda y desde luego instructiva, sobre la construcción intelectual de Euclides.

Sólo una ciencia —dice Proclo (81)— es sin supuestos (ἀνυπόθετος); las demás reciben sus principios; la geometría, que es una de estas ciencias, se constituye con supuestos y desenvuelve sus demostraciones partiendo de principios. Por esto —agrega— hay que distinguir entre los principios de la ciencia y las conclusiones de esos principios.

---

(81) *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii (ed. Friedlein)*, 75.

Y «no hay que dar razón de los principios» (τῶν μὲν ἀρχῶν μὴ διδόναι λόγον), pues ninguna ciencia demuestra ni razona sus principios, sino que los tiene como «creíbles por sí mismos» (αὐτοπίστως), y son para ella más evidentes que su desarrollo ulterior. Así, el físico parte del principio de que hay movimiento (82), y de un modo análogo el médico y los demás científicos y técnicos.

Los principios comunes son de varias clases: axiomas, postulados y suposiciones (*hipothéseis*), aunque las denominaciones se cruzan y oscilan en las diferentes escuelas filosóficas (Aristóteles, estoicos). Para Proclo, la suposición (también *tesis*) equivale a la definición, como cuando se dice que el círculo es tal figura determinada; el axioma es algo conocido y creíble por sí mismo, con inmediatez, para el que lo aprende; respecto al postulado, es algo que se *admite* sin conocimiento y sin aquiescencia del que aprende (83).

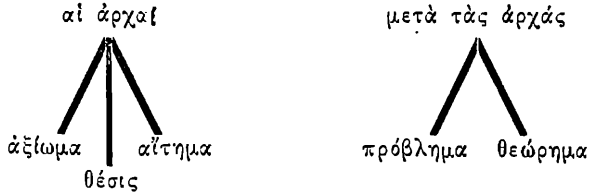
Si ahora pasamos a las proposiciones derivadas de los principios y posteriores a éstos, hay que distinguir, según Proclo, dos clases; *problemas* y *teoremas*. Los primeros se refieren a la generación de las figuras, a las secciones, supresiones, adiciones y, en general, afecciones de las figuras; los segundos tienen por objeto los atributos o propiedades que se demuestran acerca de ellas. Los enunciados de la matemática se podrían agrupar sinópticamen-

---

(82) Véase toda la discusión acerca de este tema al comienzo del libro I de la *Física* de Aristóteles.

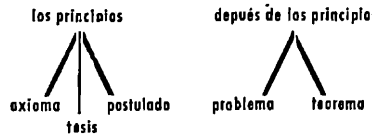
(83) Proclo, 76-77.

te, de acuerdo con las ideas de Proclo, del siguiente modo (84):



Estas distinciones se encuentran en la parte segunda del prólogo de los *Comentarios* de Proclo, uno de los textos más importantes para el conocimiento de la matemática griega, sobre todo vista desde la filosofía. Al comienzo de los comentarios mismos, Proclo da algunas precisiones más sobre la diferencia entre *axiómata* y *aitémata* (85). La nota común de los axiomas y postulados es no necesitar demostración ni «garantías geométricas», sino tomarse como conocidos y ser principios de los desarrollos ulteriores. La diferencia entre ellos —agrega Proclo— es análoga a la que hay entre los teoremas y los problemas. En los teoremas se trata de conocer las consecuencias o atributos de los objetos en cuestión; en los problemas, de imaginar y construir algo. De un modo análogo, en los axiomas se admite lo que resulta evidente espontáneamente para nuestro conocimiento, aun sin aprendizaje; en los postulados se busca, en cambio, lo que es fácil de procurarse y hábil, sin fatiga de la inteli-

(84) Proclo, 77.



(85) Proclo, 178-179.

gencia ni necesitar destreza ni preparación. En este esquema conceptual se articula la construcción matemática de Euclides, desde el punto de vista de Proclo.

* * *

Hemos asistido —dentro de la más extremada brevedad y elementalidad— a la constitución de la matemática griega y el descubrimiento de ese peculiar tipo de *entes* que son los objetos matemáticos. Desde Tales de Mileto, el primer filósofo, hasta Proclo, con quien termina virtualmente la filosofía antigua, hemos seguido, en una línea discontinua pero que recoge los momentos capitales, la evolución de uno de los problemas más importantes del pensamiento filosófco de los griegos. Naturalmente, ahora es cuando empezarían a plantearse las cuestiones más atractivas y dificultosas; pero todas las que se refieren al contenido propio de la matemática helénica requieren previamente cierta claridad sobre el puesto de esa forma de conocimiento y de los objetos acerca de los que versa, dentro de la *filosofía* griega. Esa claridad, que falta con demasiada frecuencia en la historia de la matemática y que sólo puede hallarse en la filosofía, es el único fin a que he intentado aproximarme.

Madrid, julio de 1945.

EL SABER HISTÓRICO EN HERODOTO

NUESTRO tiempo, según anuncian múltiples signos, notorios ya en buena parte, está llamado a realizar la constitución de la historia como auténtico saber. Uno de los elementos indispensables para alcanzar una noción algo rigurosa de lo que es la historia es el conocimiento de lo que ésta ha sido. Pero se tropieza con inmediatas dificultades, que comienzan con el sentido mismo de la palabra *historia,* con la pluralidad de significaciones, más o menos conexas, a que apunta este término griego; su esclarecimiento conduciría a aclarar cuál ha sido el propósito germinal del hombre que ha intentado historiar la realidad humana, y arrojaria no poca luz sobre el sentido de esa tarea. Este problema filológico es sumamente delicado y complejo; pero se puede intentar una primera interpretación de él lanzando una ojeada sobre el quehacer efectivo del primer historiador griego, Herodoto. Podemos preguntarnos qué se propone hacer y qué hace efectivamente en los nueve libros de sus *Historias.* Dicho en otros términos, qué realidad humana se oculta originariamente bajo la voz jónica ἱστορίη.

El propósito de Herodoto

Herodoto de Halicarnaso vivió aproximadamente de 484 a 425. Fué amigo de Sófocles —algo más joven que éste—, contemporáneo de Eurípides, Em-

pédocles y Anaxágoras. Pertenece, pues, a una época en que Grecia tiene ya ante los ojos una porción considerable de pasado, propio y ajeno, ante el que se comienza a reaccionar de modo más activo y personal que los *logógrafos* del siglo VI; pero todavía el mundo helénico conserva una actitud fresca y de primera vuelta ante las cosas, anterior a la profunda alteración introducida por la reflexión socrática. Estas dos notas del tiempo de Herodoto son características de su manejo de la realidad histórica.

El propósito que lo guía al componer su libro queda enunciado formalmente desde sus primeras líneas. Se trata de que los hechos de los hombres no sean borrados por el tiempo, y de que las obras grandes y admirables, realizadas por los griegos y los bárbaros, no se oscurezcan y pierdan su gloria; Herodoto, que piensa principalmente en las guerras entre los griegos y los asiáticos, agrega que se busca la causa de ellas (*Historias*, I, 1). Compárese este propósito de Herodoto con la pretensión de Tucídides (*Hist.*, I, 22) de que su obra sea una adquisición *para siempre* (κτῆμα ἐς αἰεί). La historiografía —la historia como disciplina y conocimiento— reobra sobre la historia *sensu stricto* —la realidad histórica— y opera en ella una primera selección. Se trata, ante todo, de una lucha contra el poder del tiempo, de un remedio contra el olvido. El historiador se propone salvar de la fugacidad de la vida ciertas realidades humanas. ¿Qué quiere decir esto?

La historia intenta que no *pase* todo lo que ha pasado, que se salve la *memoria* de algunas cosas, superando su constitutiva caducidad. Es, pues, una disciplina de lo *memorable*. Tenemos aquí, en este concepto, que será menester explicar, una primera categoría histórica. Pero esto supone una selección en la realidad, en virtud de la cual lo memorable

aparece aislado y definido frente a lo que no es memorable; en el todo de la realidad histórica, el historiador aisla ciertos momentos que le parecen memorables; la historia se basa, pues, desde su comienzo, en una abstracción.

Esto se funda en la naturaleza de la memoria misma. La condición de la memoria es el olvido: sólo merced a él puedo recordar, puedo tener memoria; gracias a que la mayor parte del pasado vivido se desvanece, puedo recordar una porción de él. De la masa del pasado histórico, anegada en el olvido, emergen algunos islotes que aparecen como *memorables*. Esta palabra significa, por lo pronto, aquello que se puede recordar, lo «recordable»; pero tiene además un matiz estimativo: se dice memorable aquello que *merece* recordarse, por tener ciertos valores. A la base de la narración histórica hay una selección estimativa; lo memorable es lo *importante*. El problema estará en determinar en cada caso qué es lo que tiene importancia y, por tanto, merece recordarse.

Pero Herodoto se propone algo más. Trata de explicar *por qué causa* (δι' ἣν αἰτίην) guerrearon unos pueblos contra otros. Es decir, junto a la pura función memorativa, Herodoto cuida de buscar cierta comprensión; quiere entender esos hechos que recuerda. Herodoto palpa la verdad de que la realidad humana resulta ininteligible si no se tienen presentes las causas y motivos. Una acción humana no puede tomarse como un hecho bruto. Todo el esfuerzo milenario del pensamiento histórico —esfuerzo que sólo *hoy* empieza a rendir su plena eficacia— va a consistir en la eliminación de los hechos en cuanto tales. (Uno de los más lamentables equívocos de la historiografía ha sido el desconocer en ocasiones su propia índole hasta el punto de querer reducirse a un mero registro de hechos.) El hecho es lo ininteligible. Para entender-

lo hay que convertirlo en otra cosa, en algo que no sea puro hecho. El hecho es aquello con que tropezamos y nos obliga a plantearnos una cuestión; lejos de ser conocimiento, lo exige, y éste sólo comienza cuando el hecho es eliminado como tal, cuando queda referido a su origen en la vida humana.

En lo humano, la causa adquiere el carácter de motivación. Si yo voy andando y me cae una piedra, esto es un hecho; como tal, sólo se hace inteligible si me remonto a su causa: la ha lanzado un hombre que está a diez metros; la causa es, pues, la fuerza física con que aquel hombre, mediante un esfuerzo muscular, la ha proyectado. ¿Basta semejante explicación? En modo alguno; después de ella, el hecho sigue siendo incomprensible. Necesito saber el *motivo* por el cual ese hombre me ha lanzado la piedra, es decir, su auténtico *porqué*. Pero si recuerdo que aquel hombre me odia, surge súbitamente la intelección: veo salir la pedrada del odio, y se ilumina su sentido; ya no es un «hecho», sino un hacer; se entiende, algo que aquel hombre hace en vista de una determinada situación. Para recordar los hechos es menester entenderlos, y para ello hay que conocer sus motivos; esto es lo que necesita Herodoto.

Pero para lograr un acabado entendimiento del propósito de Herodoto es conveniente hacerlo resaltar sobre un fondo que le sirva de contraste. Este fondo será lo que no se propone Herodoto. Por ejemplo, no se propone ninguna utilización del saber histórico para la vida actual; no se le ocurre que para vivir nuestra vida actual necesitemos conocer la historia. Tampoco una utilización de tipo erudito. Ni trata de saber esas cosas para reconstruir desde ellas otra disciplina histórica, como sería, por ejemplo, la del hombre, de la sociedad, del Estado. Y ni siquiera intenta, por último, justificar un estado de cosas, como Tito Livio, que se propone demos-

trar que el Imperio romano es una gran cosa y justificar la totalidad de su política.

Herodoto se propone simplemente salvar del olvido cierto tipo de acontecimientos históricos y, para ello, entenderlos previamente y narrarlos en forma artística (ya veremos el alcance que esta forma tiene). El hombre griego del siglo VII al V, ante la caducidad de las cosas, ante el hecho de que todo es pasajero, de que las generaciones se suceden como las hojas de los árboles, reacciona de tres maneras distintas:

1.ª) Por medio de la poesía lírica. En ella, el heleno revive melancólicamente este hecho de la fugacidad y extrae de él un temple vital.

2.ª) Con el nacimiento de la filosofía. Ante la constitutiva fugacidad de las cosas, que llegan a ser y dejan de ser, el griego apela a algo distinto de ellas, a lo cual en última instancia se reducen y de lo cual emergen: es lo que llamó ἀρχή, *principio,* y en definitiva *naturaleza* (φύσις).

3.ª) Mediante la historia, que trata de salvar del olvido aquello que es memorable, y así hacerlo perdurar. Hay que tener presente la idea de la fama o gloria, de la δόξα. Herodoto dice que se trata de que los hechos grandes y admirables no se oscurezcan (ἀκλεᾶ γένηται), es decir, no se hagan ἀκλεᾶ. Pero el sentido primario de ἀκλεής es el de «sin gloria», y el sustantivo jónico ἀκλείη quiere decir «infamia». La gloria ha sido, y muy especialmente en el mundo antiguo, un sustantivo de la inmortalidad, un modo de salvarse —precario desde luego— de la nada. Hasta los órficos, y para grandes zonas después de ellos, la idea de la inmortalidad ha sido nula o secundaria en Grecia. En los mejores momentos, el griego espera una vida de ultratumba bastante espectral, en un reino de sombras. Hay largas épocas del mundo antiguo en que el hombre pierde casi toda fe; no hace falta ir muy

lejos: Lucrecio, Luciano. El cristianismo, por el contrario, pone en primer plano la inmortalidad personal y relega a un término muy secundario la fama. El hombre que confía en la vida perdurable tiene mucho más interés en ella que en pervivir en la memoria de las gentes; y aun el que duda personalmente, si está inmerso en una tradición dominada por esa fe, descansa en ella y participa socialmente de esa creencia. En las épocas en que se pierde o aminora la creencia de la inmortalidad, se renueva la ansiedad por la fama, por la gloria. Tal ocurre en el Renacimiento, mientras que en la Edad Media el afán de gloria se había perdido en gran parte; y esto trajo consigo una disminución del sentido de la originalidad. Es sintomático el hecho de que no se sepa quién escribió el *Poema del Cid* o la *Chanson de Roland,* o quién dirigió la construcción de la mayoría de las catedrales góticas, mientras que hoy, en un semanario de provincia, se firma cuidadosamente el crucigrama habitual.

Herodoto hace el primer intento serio y temático, después de los ensayos de los logógrafos, muy próximos aún al mito, de escapar a la caducidad por la vía de la historia.

Lo importante

Hemos visto que en el propósito de Herodoto de salvar del olvido lo memorable latía la presencia de la categoría histórica fundamental: la importancia. Esta es la que determina la selección operada por el historiador en la masa confusa del pretérito. Pero este concepto de lo importante encierra alguna complejidad. Lo importante no es una propiedad que las cosas tengan por sí, como la longitud, la dureza, etc. (suponiendo que esto pueda afirmarse sin más cautelas ni restricciones). Las cosas son importantes *para* alguien. ¿Le hubiera parecido muy im-

portante a San Bruno la industria de Ford? Podemos imaginar lo que piensa de la fabricación de aviones un fakir indio cuya aspiración capital es pasar veinte años inmóvil. La importancia es un concepto humano rigurosamente circunstancial. De los innumerables hechos que constituyen la trama del acontecer histórico, algunos son importantes para ciertos fines, en determinadas situaciones y desde un punto de vista concreto.

Pero además, por esta razón, los sucesos *resultan* o no importantes históricamente. Si alguien, al cruzar una calle, es atropellado y muere, ¿tiene esto importancia? Para el individuo en cuestión, indudablemente enorme, pero la historia no hablará de ello. Sin embargo, habla si el transeúnte se llama Pierre Curie. Una mujer borda, sentada tras los cristales de su balcón, en una calle provinciana; este mínimo suceso, seguramente no tiene la menor importancia histórica; a menos que esa mujer se llame Mariana Pineda: entonces, la historia hablará largamente de su bordado. No se puede decidir, pues, intrínsecamente y desde luego, si un menudo hecho de la trama histórica tiene importancia o no. La importancia tiene consecuencias tan decisivas, que la historia considera más o menos importantes nada menos que las épocas enteras.

¿Qué le parece importante a Herodoto? ¿Qué quiere salvar de desvanecerse en el olvido? Tres cosas: los hechos públicos, las hazañas maravillosas, los sucesos divertidos. Son las tres categorías de acontecimientos memorables o dignos de recordarse.

Los hechos públicos (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων) son lo primero de que se apodera la historiografía, y dan lugar al nacimiento de la crónica, que los registra. Las hazañas grandes y maravillosas (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά) son lo infrecuente, lo que rebasa las posibilidades medias de los hombres, lo *insólito*: son la materia de que se nutre la fábula, en

la cual tiene puesto siempre un pie la historia griega. Los sucesos interesantes son, para Herodoto, las cosas divertidas; esto es lo que en definitiva le parece más importante de todo; y por eso su obra se fragmenta en pequeñas historias, casi novelas, en que Herodoto se complace y donde agota los primores de su narración.

De estos diversos ingredientes de la historiografía de Herodoto hay que retener dos notas: 1) el tema de la historia es lo insólito, lo no cotidiano; 2) a consecuencia de esto, está constituído por elementos aislados, discontinuos; su carácter es la discontinuidad. Aproximadamente lo contrario de lo que es la realidad histórica para Dilthey, a saber, conexión, coherencia, interdependencia: *Zusammenhang* —la palabra que, como ya observó Ortega, repite con más insistencia Dilthey.

El material histórico

Herodoto pretende contarnos la *verdad* de un modo *atractivo;* estas dos notas definen por igual su intención. Por lo que se refiere a la veracidad, esta es distinta según el tipo de historia que se hace. Herodoto hace una *historíe,* una «información», y efectivamente pretende —en contadas ocasiones alude a ello— estar bien informado. El carácter de esta información de Herodoto, de la cual parte, se parece al de la noticia. Este es el material histórico que maneja Herodoto, a diferencia de un historiador moderno. En términos generales, podemos decir que Herodoto construye su narración con noticias directas o indirectas, es decir, con relaciones concretas, que recoge de testigos presenciales o de una tradición próxima. El historiador moderno, en cambio, maneja documentos, de un lado, y de otro una historia ya hecha y elaborada por los hombres de otras épocas. Sería interesante investigar en qué

medida y en qué forma pervive la actitud de Herodoto dentro de la historiografía posterior.

Herodoto ejercita una especie de reportaje, con diferencias esenciales que después habrá que señalar. Su material son las *historias,* y por eso la *historia* en singular se le va de entre las manos. Esta es la razón principal de que no haga apenas uso del documento, y cuando lo hace no en su forma más plena y eficaz. Del documento se pueden hacer dos usos principales y si se mira bien profundamente diferentes: 1.º) Un uso que pudiéramos llamar *testimonial.* El documento ejerce una misión noticiosa; sirve simplemente de testimonio de un hecho, que conocemos en virtud de él. Una inscripción, por ejemplo, dice que el rey Fulano murió en tal olimpiada; nada más. Este uso del documento da origen a la *crónica,* que recoge los sucesos públicos del modo más fehaciente posible y los enumera. De ahí —aunque no sólo de ahí, conviene no olvidarlo— sale la historia; pero hay que subrayar que la crónica misma no es historia. 2.º) Un uso del documento como fragmento de la realidad histórica. En este sentido, el documento nos introduce en la realidad, pero en forma incompleta y fragmentaria, y por eso postula una explicación, una exégesis. Por eso la historia comienza hoy con una labor de *interpretación* de los documentos, en la cual podrá fundarse el conocimiento propiamente histórico. La historia consiste en la utilización de esos documentos para reconstruir la realidad vital de la cual son trozos aislados esos documentos. En una palabra, las dos formas en que puede funcionar el documento son: el documento *exhibido* —cuya eficacia se agota con su presencia— y el documento *entendido*— es decir, restituído a la totalidad de un *contexto.*

Herodoto emplea un repertorio de noticias dispersas, dentro de las cuales decide, cuando hay discordia, por confianza en la fuente o por la interna

verosimilitud del relato —así, al hablar de la muerte de Ciro (I, 214), elige entre los diversos *lógoi* que la refieren el que le parece más verosímil (πιθανώτατος —. Maneja, pues, dos criterios distintos: la autoridad y la verosimilitud, la coherencia. Herodoto conoce la vida y el mundo; tiene un amplio trato familiar con las cosas. y de ahí se deriva una *experiencia* que le permite decidir la mayor probabilidad de un relato.

Respecto a la forma atractiva y artística de la narración de Herodoto, está condicionada primariamente por la de ese material que maneja. Los elementos de que se nutre la historia de Herodoto tienen ya por sí mismos forma literaria. El historiador moderno opera con ingredientes que no tienen «expresión» artística—monumentos, objetos, hechos, etc., o que la poseen, pero de tal suerte que es menester *disolverla* previamente para su utilización —libros, historias anteriores, etc.—. Herodoto, en cambio, se sirve de noticias transmitidas verbalmente, de *lógoi* o relatos elementales, con cierta autonomía y a cuya plenitud como tales corresponde ya una elaboración artística; es decir, constituyen un género literario propio, sometido a ciertas exigencias que lo determinan y definen. Y la obra de Herodoto consta de estos relatos primarios, trabados, mediante una segunda intención cognoscitiva y artística, para formar un *relato de segundo orden.* Dicho en otros términos: la *historia* de Herodoto está rigurosamente compuesta de *historias.* De ahí su encanto y su limitación.

Los supuestos de Herodoto

La narración de Herodoto se funda en una serie de supuestos, cuyo origen es la circunstancia histórica en que el autor se encuentra; es decir, su condición de griego del siglo v. En primer lugar, uno de los supuestos que determinan toda la obra

de Herodoto es el papel de los *oráculos*. La historia no se mueve en el plano puramente natural, sino que hay en ella un elemento divino; más concretamente, mítico; el mito se entrelaza de manera peculiar con los acontecimientos humanos. Pero es menester ver con alguna precisión la forma en que lo divino actúa en la historia de Herodoto.

Consideremos tres formas de intervenir los dioses en la marcha de los asuntos humanos: la representada por Homero, la que aparece en Herodoto y la definida por la idea de providencia (πρόνοια), tal como se encuentra en los estoicos y, en forma superior, en los historiadores cristianos (San Agustín, Bossuet). En la *Iliada,* la historia de los hombres se mezcla con la historia de los dioses, y éstos, como hombres casi, intervienen en las luchas. La propia Afrodita es herida por la lanza de Diómedes en el canto V de la *Iliada,* al intervenir tenazmente en favor de Eneas. Los dioses aparecen, pues, como personajes, en interacción con los hombres; son también, por tanto, *sujetos* de la historia. En Herodoto, los dioses no son ya sujetos; sólo lo son los hombres. Pero los dioses intervienen como un elemento que condiciona inmediatamente y en detalle la marcha de la historia. Mediante los oráculos, los dioses —sobre todo «el numen que reside en Delfos»— determinan los sucesos humanos; se introduce así un determinismo no natural, sino de origen divino. Cuando el oráculo dice algo, no sólo anuncia lo que va a ocurrir, sino que los hombres toman sus medidas según ese fallo, y por tanto éste es un elemento condicionante de la historia, junto a las causas naturales. Claro que el oráculo, por su propia salud y crédito, solía ser equívoco. El historiador providencialista, en cambio, no puede hacer funcionar a la providencia como *elemento* histórico, para explicar el detalle de la marcha efectiva de los acontecimientos; sólo

puede partir del supuesto de que efectivamente el curso de la historia está regido por la divinidad y en él se realiza un plan divino: a lo sumo, en una reflexión que trasciende de la historia *sensu stricto,* se puede intentar desprender un esquema de ese plan de esa historia misma, entendida y explicada de un modo natural. Y conviene advertir que la historia griega, después de Herodoto, se va despojando cada vez más de esa causalidad *sui generis* que los oráculos introducen en ella.

Un segundo supuesto de Herodoto es su helenismo. En primer lugar, los esquemas mentales que lleva a la historia son griegos; ve el mundo con ojos helénicos y lo entiende desde el sistema de ideas, creencias y valoraciones de un griego de su tiempo. Pero además de las valoraciones griegas, hay en él una superior estimación de lo griego, que afecta a su interpretación total de los pueblos bárbaros. En tercer lugar, y esto es lo más importante, su helenismo se introduce en el esquema de la *comprensión misma;* es decir, se detiene en lo que le parece interesante o importante *para los griegos,* no para los persas, los egipcios, los lidios o los masagetas; de ahí el predominio de lo «pintoresco» en sus relatos. El historiador moderno, por el contrario, propende —sólo propende— a entender las culturas extrañas desde ellas mismas, no desde la nuestra, a penetrar en las formas de vida ajenas para alcanzar una comprensión interna de ellas; esto es, a investigar ante todo lo que es «importante» dentro de la perspectiva de esas formas de vida, no desde nuestro punto de vista europeo del siglo XX. La *Histoire du monde* dirigida por Cavaignac es un ejemplo de este intento, llevado incluso a la extensión que se da a las culturas extraeuropeas, consideradas con una atención directa y no sólo por su modo de aparecer en la nuestra. Si intentamos hacer la historia de China, será menester

que consideremos la China de los chinos, no la que ha visto Europa tradicionalmente, y que tratemos de aprehender y formular lo que es importante para los chinos, lo que condiciona —y por eso hace inteligible— su vida.

El tercer supuesto de Herodoto, consecuencia de los primeros, es que para él el tema de la historia es sobre todo lo menos cotidiano de los hechos extraños, lo curioso y nuevo, lo divertido o insólito. Esto da una gran proximidad entre el periodismo y la historiografía de Herodoto. Se ha dicho que si un perro muerde a un hombre, esto no es «noticia»; en cambio, sí lo es si un hombre muerde a un perro; pues bien, para Herodoto sólo tienen interés las formas de vida cuando son lo *otro* que lo griego, lo inesperado, y extraño, en suma, lo maravilloso (θωμαστόν).

Por último, la articulación del sujeto humano de la historia en unidades no es indiferente para el tipo de conocimiento que Herodoto busca. La historia universal moderna se presenta como una historia del género humano: éste es el verdadero sujeto de la historia. Pero este sujeto global se articula en dos sentidos: en primer lugar, según el tiempo, y así se obtienen las unidades cronológicas que se llaman épocas —en su más amplio sentido—; de este modo hablamos del Renacimiento o la Ilustración, de la época napoleónica o de la restauración; en segundo lugar, en ciertos cuerpos históricos definidos por una unidad determinada: España, Francia, Inglaterra; o bien el Imperio romano, los árabes, etc. En Herodoto no hay nada parecido; en ningún sentido es el género humano el sujeto de su narración histórica. Para él hay un mundo, que es el de su proximidad geográfica, escindido en dos partes: griegos y bárbaros; dentro de éstos, aparecen los medos y persas como conocidos y, más aún, dinámicamente opuestos a los he-

lenos; en un segundo término, los egipcios, que representan, más o menos, el *pasado* que sobrevive; el resto de los pueblos queda como un trasfondo de modos curiosos de humanidad; estos pueblos son interpretados por Herodoto primariamente como unidades *genealógicas;* por tanto, quedan un tanto al margen de la historia, y en modo alguno alcanzan su consistencia en ella, sino más bien como repertorio de determinaciones intemporales, de cariz casi biológico —Herodoto no puede suponer su carácter social y mucho menos su intrínseca historicidad—, que son las «costumbres»; piénsese por ejemplo, en las filiaciones punto menos que taxonómicas que da de los diversos pueblos libios (IV, 168-197), de los escitas y otros grupos étnicos o geográficos.

Sobre estos supuestos construye Herodoto su *historie.*

El tiempo y la historia

Para nosotros, la historia es una unidad; sobre todo, en cuanto al tiempo: es algo continuo y sucesivo. Lo histórico está definido por el antes y el después, por su inserción en un momento del tiempo, en un nivel histórico. ¿Ocurre otro tanto en Herodoto? Evidentemente, no. Las indicaciones temporales son en él algo accesorio, que sirve para el orden de la narración o bien para resolver una duda. Recuérdese que durante mucho tiempo, hasta fines del siglo XVII, la principal disciplina que ha tenido que ver con el tiempo ha sido la cronologia, y cómo de ella —que maneja un «tiempo» convencional que no es el histórico— se ha logrado salir a la historia verdadera, que se nutre de temporalidad.

Herodoto toma una serie de dichos o *lógoi,* que forman una cierta unidad; cada uno de ellos es un relato elemental de carácter noticioso, como vimos;

se cuenta que ocurrió algo, sin duda en cierto tiempo, pero en su última sustancia no es algo intrinsecamente temporal. En esto se parece la técnica de Herodoto al reportaje moderno; pero el reportaje se diferencia de la «noticia» de Herodoto en que aquél tiene actualidad y ésta no. El *reporter* perfecto sería el que fuera capaz de anticipar con seguridad el hecho, para que aconteciera a la vez que el público lo leía. Por el contrario, en el relato de Herodoto hay cierta ranciedad; el tiempo aparece en él como *lejanía*: se trata de cosas *añejas*.

Este ser añejo está en íntima conexión con la función que se adscribe al tiempo. Son cosas lejanas, distantes en el tiempo, que han *resistido* a éste, que no han sido arrastradas por él al olvido. Las cosas todas —las casas, las piedras, los hombres, sus dichos y sus hechos— son atacadas por el tiempo, corroídas por él. Esta es la imagen tradicional del tiempo como destructor; el tiempo *deshace* las cosas, las va desgastando. El tiempo como una callada fuerza de destrucción, que consume poco a poco todo. Con retórica renacentista, habla el Tiempo a las mujeres en un poema del Tasso, y en él recoge esta imagen: *Ed or, mentre ch'io parlo, — la mia tacita forza — entra negli occhi vostri e nelle chiome, — e le spoglia e disarma... — I'fuggo, i'corro, i'volo; — nè voi vedete (ahi cieche!) — la fuga, il corso, il volo*. Por esto, las cosas aparecen en Herodoto como inconexas y discontinuas, como islotes emergentes en la pleamar del olvido; rigurosamente, como *reliquias*.

Pero desde otro punto de vista no ocurre así. Al historiador moderno le interesa la continuidad histórica, la conexión —el *Zusammenhang* diltheyano—, el tiempo en su fluencia, precisamente porque el tiempo es para él la sustancia misma con que se teje la vida. El tiempo deshace las cosas, pero *haciéndolas*. La visión del tiempo como destruc-

tor ha encubierto su otra dimensión, la más profunda, en virtud de la cual la vida está constituída por la temporalidad y en ella se hace. Mientras la historia moderna se nutre de temporalidad, la de Herodoto lucha con ella. En otros términos, la historia de Herodoto es *intemporal* en su sustancia. Y por eso sólo le interesa lo extraño e insólito, lo menos cotidiano, y por eso no llega a ser el auténtico saber histórico de la vida humana.

Madrid, 1946.

SUAREZ EN LA PERSPECTIVA DE LA RAZON HISTORICA

I

EL MUNDO DE SUAREZ

EL día 5 de enero de 1548 —el año de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola— nació en Granada Francisco Suárez, la figura más importante de la filosofía española hasta nuestro siglo. El mismo año nació Giordano Bruno; el año anterior, Justo Lipsio, Cervantes —cuya vida coincide con la de Suárez, con un solo año de adelanto— y Mateo Alemán; a la misma generación pertenecen también el Tasso, Vicente Espinel y Lyly; y, por último Tycho-Brahe.

El perfil de las dos generaciones que enmarcan la de Suárez es bien significativo, y el cotejo de las tres nos dice ya bastante sobre dos aspectos decisivos de la vida de Suárez: sus posibilidades y el sentido de la marcha de la historia en su tiempo. La generación anterior cuenta con nombres como Bodino, Montaigne, Escaligero, Charron, William Gilbert, Luis de Molina —el teólogo tridentino, autor de la doctrina de la ciencia media—, Mariana, San Juan de la Cruz. A la generación que sigue a la de Suárez pertenecen Góngora, Lope de Vega; Marlowe, Shakespeare; Bacon, el escéptico Francisco Sánchez, autor del famoso *Quod nihil scitur;* Campanella, Galileo, Kepler.

Como es bien sabido, desde mediados del siglo XIV, desde Guillermo de Ockam, no había habido

ningún filósofo original e importante, si se exceptúa la genialidad, toda adivinación y promesa, de Nicolás de Cusa en la primera mitad del siglo XV. Esto quiere decir que Europa vivió un par de siglos, por el camino más corto, sin filosofía; o, dicho con mayor precisión, vivió de una filosofía que ya no era la suya —la supervivencia del escolasticismo— o de un intento que no llegaba a serlo —el pensamiento de los humanistas—. Esta situación condujo a tres formas de vida intelectual que intentan suplir la falta de una filosofía, y en las cuales hace crisis el Renacimiento entero: la primera es la proliferación de los tratados escolásticos, comentarios inacabables de la *Summa theologica* de Santo Tomás y de sus comentarios clásicos; la segunda es la erudición, resultado normal de la forma de saber que caracterizó al humanismo; la tercera es la consecuencia inevitable de las dos anteriores: perdido en una selva confusa de opiniones, discusiones y noticias, el hombre de 1500 se ve abocado inexorablemente al escepticismo: Montaigne, Charron y Sánchez representan la retracción del hombre que, al no hallar certidumbre entre la multitud de los saberes, se atiene a sí mismo, a su vacilante y desilusionada realidad. «Je suis moy mesme la matière de mon libre» —dice Montaigne al frente de sus *Essais*—. Y poco después agrega: «Certes c'est un subject merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme: il est malaysé d'y fonder jugement constant et uniforme». Y por eso llena su libro de historias, en que se presenta una y otra vez, en sus múltiples facetas ondulantes, esa móvil realidad humana.

Sólo hay dos disciplinas en que la razón funcione con cierta autonomía y eficacia y sea capaz de alcanzar alguna certeza: la física y la política, en las que se pone en juego la *razón matemática* y

la *razón de Estado;* la técnica de las máquinas y de los astros y la técnica del manejo de los hombres. Copérnico, Gilbert, Tycho-Brahe preparan la madurez de la *scienza nuova* de Galileo; Maquiavelo, Vitoria, Mariana, Bodino son las primeras etapas de la ciencia del Estado moderno. En estas dos tradiciones intelectuales van a apoyarse los dos intentos de fundamentar una filosofía que hace el siglo XVI, antes de que fuese en último rigor posible. Giordano Bruno y Francisco Suárez, nacidos el mismo año 1548, hace ahora cuatro centurias, son los dos únicos grandes filósofos de la época moderna anteriores a Bacon y a Descartes; y en su obra se encuentra la realización de las dos posibilidades que en aquel momento histórico estaban abiertas; sus radicales diferencias de temperamento y actitud subrayan más la unidad de la situación histórica a que ambos reaccionan, es decir, de su mundo.

Tanto Bruno como Suárez son hombres de enorme lectura, grandes conocedores del pensamiento pretérito; dominico el primero, jesuíta el segundo, su primera formación es puramente escolástica y, sobre todo, tomista; pero el horizonte de su saber filosófico y teológico se dilata de los contemporáneos a los griegos.

Ante la masa de opiniones y doctrinas recibidas, Giordano Bruno reacciona con un propósito de *innovación,* animado por una idea central, que en él es más bien una emoción, a lo sumo una concepción del mundo, que a lo largo de su vida trata de articular conceptualmente. Bruno es el primer hombre europeo en quien tiene plenas consecuencias vitales y, por tanto, filosóficas también, el descubrimiento de Copérnico, hasta él casi inoperante fuera del campo estricto de la astronomía. Bruno invoca al «noble Copérnico», cuyos escritos pusieron en movimiento su espíritu

desde la juventud. La nueva imagen astronómica del universo deja de ser en Giordano Bruno mera «teoría» para convertirse en un modo radical de vivir la realidad. La infinitud del universo, identificado con la divinidad, es la idea que hace vivir a Bruno. «Esta es —dice— la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, magnifica el entendimiento y reduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre». La filosofía de Bruno no es más que el esfuerzo por pensar esa creencia, de cuya magnificencia estética se siente apasionado.

Para ello, Bruno echará mano de la tradición filosófica, sobre todo de Nicolás de Cusa y Raimundo Lulio, pero también de los escolásticos, los neoplatónicos, Aristóteles mismo —tan ampliamente utilizado—, los presocráticos incluso. Las dos ideas que pone en juego para explicar la realidad son la animación universal— todas las formas son alma, y el mundo mismo es un animal santo, sagrado y venerable— y la pluralidad de los mundos. Y al no poder evitar el panteísmo, que el Cusano, su remoto maestro, había sabido perspicazmente salvar, la tentación de Bruno es resucitar la doctrina de la doble verdad, que habían enseñado los averroístas latinos.

Bruno, poseído por su idea más que dueño de ella, recorre, empujado por un formidable vendaval de odios y pasiones, Europa entera: Italia, Suiza, Francia, Inglaterra, Alemania, hasta volver a Italia, donde, tras un proceso inquisitorial de cerca de ocho años, las llamas del Campo de Fiore sofocan aquella otra, atormentada y estremecida, calor más que luz, de su propia vida desmesurada e inquieta. Era en 1600; todavía había de vivir diecisiete años más Suárez, que había elegido el otro camino posible cuando los dos nacieron.

II

LA ACTITUD DE SUAREZ

Francisco Suárez descendía de una antigua y noble familia castellana, conocida desde principios del siglo XII. En su niñez fué destinado a la Iglesia —de los ocho hermanos, seis fueron religiosos—; en 1561 fué a estudiar a Salamanca; en 1564 —el Concilio de Trento había terminado el año anterior—, cincuenta candidatos pretenden el ingreso en la Compañía de Jesús; de todos ellos, sólo uno es rechazado, porque su examen acusa falta de salud... y de inteligencia: Suárez. Este no se resigna y marcha a Valladolid para presentarse ante el Provincial de Castilla; el nuevo examen es igualmente negativo; pero el Provincial, a pesar de él, decide su admisión. Vuelto a Salamanca, sigue con dificultad un curso de Filosofía; no entiende, apenas interviene en las discusiones; le expone la situación al Superior, pidiéndole ser destinado a menesteres más modestos, ya que lo que pretende es servir a Dios y salvarse; el Superior le aconseja insistir y confiar, y poco después Suárez supera sus dificultades y alcanza el mayor éxito en sus estudios: ya al final de los de filosofía, en el Colegio de Jesuitas, y sobre todo en los de teología, en la Universidad.

En 1571 —el año de Lepanto—, Suárez es nombrado profesor de Filosofía en Segovia, y allí se ordena; hasta el año 1580 enseña en esta ciudad, en Avila y en Valladolid. No deja de tener sinsabores: es acusado repetidas veces por los que sospechan de su doctrina y de su modo de enseñanza; siempre está dispuesto a abandonar sus cátedras, pero advierte que, si es profesor, no lo puede ser de otra manera. ¿Qué había en Suárez, tan rigurosamente ortodoxo y tan diciplinado y obediente, para provocar esa oposición y ese recelo? Tal vez la res-

puesta a esta pregunta explique a la vez sus extrañas torpezas iniciales.

Descontada su evidente falta de precocidad, nada sorprendente en filosofía, hay que preguntarse si sus condiscípulos entendían tan bien como se pensaba. No vaya a resultar que, dueños del artificio de la argumentación escolástica, conocedores de las «reglas del juego», se lanzaban diestramente al manejo de tesis cuyo sentido real se les escapaba. Y acaso Suárez no entendía los cursos y las disputas justamente por entender *de qué se trataba,* por tener conciencia de los problemas y de sus dificultades. ¿Cómo se enseñaba entonces? Su biógrafo Sartolo da suficientes precisiones. «Enseñábanse en aquellos tiempos algunas opiniones, cuya falsedad estaba entonces tanto más oculta cuanto había sido menos examinada. Establecíanse como inconcusos y firmes algunos principios venerados por una ciega fe como máximas de la filosofía y como ciertas deidades de la razón a quienes sólo el disputarle la verdad parecía un linaje de irreverencia». A este modo de enseñar se llamaba «leer por cartapacios», es decir, repetir mecánicamente las opiniones ajenas, manejar la tradición escolástica como repertorio de «sentencias» recibidas, sin conexión con la realidad. Según dice el propio Suárez, lo que en él extraña y alarma es «el modo de leer que yo tengo, que es diferente del que se usa por aquí, donde la costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana, y la razón, cada una en su grado» (1).

En estas frases está la clave de la actitud de Suárez. Ante la forma de existencia social de la Escolástica en los colegios y universidades, la primera tentación de un espíritu filosófico había de ser

(1) Véase el excelente libro de Enrique Gómez Arboleya: *Francisco Suárez, S. J.* Granada, 1949; págs. 64-95.

la de renunciar a ella y volverle la espalda, para desnudar la mente y buscar directamente la verdad. Esta es la actitud de Giordano Bruno, que encuentra además en su camino el descubrimiento copernicano, del que va a hacer el punto de partida de su investigación. El caso de Suárez es distinto; penetrado de respeto por la teología —va a ser, ante todo, no lo olvidemos, un teólogo—, atento al contenido de la revelación y sus interpretaciones intelectuales, obligado además a enseñar —Suárez es, de oficio y vocación, un maestro—, necesita entender esa tradición secular, que se administraba rutinariamente en la inercia de los «cartapacios»; necesita hacerse cuestión de la totalidad de la Escolástica para dar razón de ella, confrontándola con los *datos* de que es menester partir: la revelación y la realidad misma de las cosas, tal como se presenta a la razón humana. En suma, mientras la acción filosófica de Bruno consiste en *innovar*, la de Suárez va a ser, ante todo, *repensar*.

Esto condiciona la obra entera de Suárez. Por lo pronto, en sus formas externas; ya veremos cómo determina también su contenido. Suárez, cuyo prestigio se va asegurando, va a Roma a enseñar teología durante cinco años, al cabo de los cuales vuelve a España como profesor de la Universidad de Alcalá, donde su estancia no es grata. Otra vez en Salamanca, donde la oposición a su método y a su doctrina renace con más violencia que antes, hasta el punto de que él y sus discípulos tienen que dejar de explicar. Sin embargo, en estos años, a la vez que se inicia en 1590 su labor de publicista, se acrecienta la autoridad de Suárez; resiste a las instancias de Felipe II en 1593 para que vaya a ocupar una cátedra en Coimbra, y en el 97 tiene que ceder a su reiteración; desde entonces, Suárez profesa en la Universidad más importante filosóficamente de la Península en aquel momento, y apenas la abandona breves temporadas para cui-

dar de la edición de sus obras. En 1617 murió en Lisboa, después de realizar una labor apenas comprensible. «No creía que fuera tan dulce morir» — fueron sus palabras—.

La obra de Suárez como escritor, iniciada tardíamente, no es más que la culminación de su labor docente. Sus libros son la exposición de sus cursos; son tratados en que sistematiza sus enseñanzas con vista a la utilización por sus discípulos: instrumentos de trabajo para las cátedras universitarias. Después de la publicación de varios tratados teológicos —*De Incarnatione Verbi, De Mysteriis Vitae Christi, De Sacramentis*—, las prensas salmantinas lanzan en 1597 su obra filosófica capital: los dos grandes volúmenes de sus *Disputationes metaphysicae,* libro único en varios aspectos, del que será menester hablar más adelante. Tras otros escritos teológicos, en 1606 publica el tratado *De Deo uno et trino;* en 1612, su gran obra jurídica: el tratado *De legibus ac Deo legislatore;* al año siguiente, contra el libro del rey Jacobo I de Inglaterra, su obra *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores,* última publicada durante su vida. Todavía dejó numerosos escritos inéditos, hasta completar veintiséis tomos en folio: la obra más importante del pensamiento escolástico después del siglo XIV, desde los geniales franciscanos ingleses Duns Escoto y Guillermo de Ockam. ¿Cuál es su significación filosófica?

III

EL METODO

He dicho que la tarea filosófica suareciana consiste en *repensar* la totalidad de la Escolástica. Pero re-pensar quiere decir volver a pensar lo que antes pensaron otros hombres, en situaciones dis-

tintas; y esto sólo es posible mediante una esencial alteración del punto de vista, en dos sentidos: primero, que el pensamiento del pasado sólo puede considerarse desde la propia situación, desde el sistema de creencias, ideas, problemas y proyectos en que se vive; segundo, que el estudio *conjunto* de doctrinas de distintas épocas y tendencias obliga a referirlas unas a otras y a atender así a una nueva realidad —sus relaciones— que excede de todas ellas y reobra sobre su contenido, modificándolo. En suma, la tarea que Suárez se propone exige un nuevo *método*, una vía de acceso a esa realidad que va a ser tema de su investigación.

Suárez es un hombre del Renacimiento. La sustitución del mundo medieval por una Europa compuesta de *naciones*, al menos en Occidente —España, Portugal, Francia, Inglaterra—; los problemas jurídicos resultantes de esa nueva estructura, tanto respecto a la idea del Estado como a las relaciones entre ellos; las cuestiones derivadas del descubrimiento de América y de las Indias Orientales —legitimidad de las conquistas, derechos sobre esos países, trato con los indígenas—; las dificultades teológicas y políticas suscitadas por la Reforma, por el anglicanismo y las guerras de religión; todo esto condiciona la situación en que Suárez se encuentra, bien distinta de aquellas en que los escolásticos medievales vivieron. A esos elementos renacentistas se agrega en Europa otro, que por desgracia fué bastante ajeno a los grandes escolásticos españoles del siglo XVI: la constitución de la ciencia natural moderna y de su instrumento matemático; este hecho había de tener las más graves consecuencias para la Filosofía y para la historia de Europa entera.

Por otra parte, el dar razón de la Escolástica en su integridad requiere considerarla en una nueva perspectiva, apelar de sus formas tradicionales —tratados teológicos, *quaestiones* y sobre todo, co-

mentarios— a sus principios intelectuales efectivos. Para ello es menester una fundamentación del saber que conduce a una discriminación entre la filosofía y la teología. Ya desde Santo Tomás se habían *distinguido* cuidadosamente ambas disciplinas; en manos de Escoto y Ockam se acentúa su separación; pero sólo en el siglo XVI se llega a un tratamiento de ellas en libros independientes como tales; es la época de los *Cursos*: los jesuítas de Coimbra, bajo la inspiración de Fonseca, con su *Cursus Conimbricensis;* los carmelitas de Alcalá, con su *Cursus Complutensis;* los salmanticenses; ya entrado el XVII, Arriaga, Juan de Santo Tomás. Hasta entonces, filosofía y teología habían sido, en rigor, indiscernibles dentro de la Escolástica, porque se trataba de las cuestiones filosóficas *con ocasión* de los problemas teológicos, en los cuales encontraban su raíz efectiva. Pero estos *Cursos,* que responden a la conciencia de una necesidad intelectual y docente al mismo tiempo, no llegan a dilucidar el fondo de la cuestión antes de Suárez; sólo éste acomete la empresa con saber suficiente y con un método adecuado.

No olvidemos —repito una vez más— que Suárez es un teólogo; más aún, a lo largo de casi toda su vida, un profesor de Teología; no es *primo et per se* filósofo; menos aún «investigador», sino *maestro.* Cuando Suárez, ya en su madurez, se pone a escribir, lo que pretende es redactar una exposición de la teología, con el fin de que los alumnos dispongan de un tratado accesible y ahorren tiempo y esfuerzo, a la vez que se evita la difusión inexacta de sus explicaciones; adviértase que Suárez sólo se decide a escribir ante el insistente requerimiento de sus superiores, que no tiene pretensión de *autor* filosófico que publica sus descubrimientos intelectuales, sino que su quehacer como escritor no es más que un *ministerium* íntimamente ligado a su función docente, a su oficio de maes-

tro. Suárez se ha visto obligado a poner en claro las cosas para poder enseñar, y ahora pone por escrito sus enseñanzas. Nada más.

Pero al intentar realizar esto, se encuentra con que no puede hacerlo: no puede ser teólogo perfecto —es decir, que mire las cosas hondamente y las saque de sus fuentes— sin establecer antes los fundamentos de la *metafísica*. Veía «más claro que la luz» —*luce clarius*— que la teología divina y sobrenatural requiere la humana y natural, esto es, la metafísica. Por esto Suárez tiene que interrumpir su obra iniciada, la teológica, para hacer metafísica; y, en efecto, el cuarto de los tratados es lo que había de ser su obra capital: las *Disputationes metaphysicae*. Suárez escribe las *Disputationes* por una razón teológica: son un requisito para poder hacer teología de verdad y en serio; constituyen una *fundamentación previa* de ésta.

¿Qué son las *Disputationes metaphysicae?* Por lo pronto, el primer tratado de metafísica que se ha compuesto desde Aristóteles —si se prescinde del *Sapientiale* de Tomás de York, el franciscano inglés del siglo XIII, cuyo sentido y alcance son muy otros, naturalmente—; y si se piensa que la *Metafísica* de Aristóteles no es, en último rigor, un *tratado* de metafísica, queda el de Suárez como el primero que ha existido en absoluto.

En las *Disputaciones metafísicas,* Suárez procede como filósofo; pero no puede perder de vista que su filosofía ha de ser *cristiana* y servidora o «ministra» de la teología. Por esto, tiene que detenerse de vez en cuando para considerar ciertas cuestiones teológicas, no para tratarlas *in extenso,* sino para indicar al lector «como con el dedo» —*veluti digito*— el modo de referir y adaptar los principios de la metafísica a las verdades teológicas (2). Hay, pues

(2) *Disputationes metaphysicae,* Ratio et discursus totius operis. Colonia, 1608.

un movimiento de ida y vuelta, una doble relación ocasional, característica de todo el pensamiento escolástico: se va de la teología a la filosofía, para llegar a una fundamentación de la primera; y se vuelve de la filosofía a la teología para llevar a ella la luz de sus principios y conferirle así carácter de auténtica *ciencia*. ¿Por qué es así?

La filosofía primera explica y confirma los principios que comprenden todas las cosas —*res universas*—, y que a la vez, por esa misma razón, fundamentan toda doctrina —*omnem doctrinam*— (3). Toda doctrina en cuanto tal —por tanto, también la teología, si ésta pretende ser ciencia— tiene su fundamento en la metafísica, a la cual corresponde una absoluta prioridad de orden metódico; y la razón de esto es que la metafísica tiene como objeto adecuado el ente en cuanto ente real —*ens in quantum ens reale*— (4), y Dios mismo es objeto de la metafísica, puesto que es un objeto cognoscible naturalmente de algún modo —*Deus est objectum naturaliter scibile aliquo modo*— (5).

Estas claras relaciones de fundamentación, necesarias para dar razón de los principios de las ciencias, quedaban oscurecidas con el método tradicional de los escolásticos, que exponían promiscuamente, dice Suárez, las dos teologías, la teología *sensu stricto* o sobrenatural y la teología natural o metafísica. Frente a esa posición, Suárez tuvo que hacer lo que nunca se había hecho hasta entonces: elaborar distinta y separadamente —*distincte, ac separatim*— un tratado de metafísica (6).

Pero ahora tenemos que preguntarnos: ¿cuál es el *modus operandi* de Suárez? En otros términos, ¿cuál es la estructura de su obra filosófica? Con

---

(3) *Disputationes metaphysicae,* Prooemium.
(4) *Disputationes metaphysicae,* disp. I, sect. I, XXIV.
(5) *Disputationes metaphysicae,* disp. I, sect. I, XVII.
(6) *De Deo et trino. Tractatus de divina substantia.* Prooemium. Maguncia, 1607.

esto tocamos la cuestión de los géneros literarios, ligados esencialmente al contenido de la filosofía y a su mismo sentido como ocupación del hombre. Y a la vez, en esa forma de la obra metafísica de Suárez estriba, para bien y para mal, la clave de su influencia y su suerte ulterior.

Suárez tiene que hacerse cuestión del saber acumulado en una tradición multisecular, porque él constituye una esencial dimensión del problema. La frondosidad del pensamiento escolástico, sobre todo en los cuatro últimos siglos, abrumaba con la muchedumbre de opiniones y era la primera causa de incertidumbre. Urgía —esto lo siente todo el Renacimiento— una simplificación; pero mientras los humanistas deciden prescindir de esa tradición excesiva y problemática, Suárez se inclina a la solución más difícil y efectiva: dar razón de ella. Es cierto que un teólogo no podía lanzar por la borda ese pretérito, ligado inextricablemente, aun en lo que tiene de puramente filosófico, a la constitución de la dogmática. Suárez no puede enfrentarse sin más con las cosas, sino que tiene que moverse —como es esencial a todo escolasticismo— en el ámbito de las opiniones, entre las que se ha de determinar, *en vista de las cosas* —ésta es su innovación, contra la rutina de los «cartapacios», la delectación morosa en la terminología y los comentarios farragosos que, según Leibniz, hacían perder lo más precioso de todo: el tiempo—, la «verdadera sentencia».

Por eso, Suárez tiene que escribir unas *Disputationes*: se trata de discutir con el pasado, de poner en claro las opiniones tradicionales, pesarlas y confrontarlas con la realidad, tal como es accesible a la experiencia o a la razón, para llegar así a una certidumbre superior a las presuntas que la tradición ofrece, y que por su misma multiplicidad se convierten en la causa de la más radical incertidumbre. Y por eso tiene buen cuidado Suárez de

poner entre las *fuentes* de donde se ha de sacar la verdad «la autoridad sacra y la humana, y la razón, cada una en su grado».

Los nombres que Suárez cita y maneja constantemente son, con pocas ausencias, los que integran la historia de la filosofía y la teología hasta su época. El minucioso recuento de Grabmann hace visible la enorme amplitud de su información: si ha habido alguien que no fuese hombre *unius libri,* ése ha sido Suárez. Desde los griegos, Aristóteles y sus comentaristas, Plotino, Proclo, Plutarco, hasta los últimos escotistas, ockamistas y averroístas del XVI, todos, paganos, cristianos, árabes y judíos, aparecen en sus páginas. Sólo se descubre una falla importante y grave, aunque por muchas razones explicable: el pensamiento físico-matemático que se está constituyendo desde el XV, y que va a condicionar la filosofía moderna en su forma lograda, desde Bacon y Descartes; una ausencia que introdujo una dimensión de anacronismo en la filosofía de las grandes figuras españolas del XVI, personalmente egregias, que ha afectado tanto a la fecundidad de esa filosofía como al derrotero de toda la europea, y ha refluído, con graves consecuencias, difíciles de medir, en la historia de España durante los últimos trescientos años.

Pero surge ahora una nueva pregunta: ¿en qué perspectiva aparecen esos pensadores dentro de la filosofía de Suárez? Por lo pronto, en una peculiar *simultaneidad;* las opiniones de los autores citados se toman como *presentes,* constituyen un repertorio *actual,* cuyas oposiciones determinan incertidumbre, y por consiguiente plantean el problema. Hay, pues, un *diálogo* intemporal entre los interlocutores, cada uno de los cuales conserva intacta y sin atenuación alguna su pretensión de verdad. Pero entre ellos hay dos cuyo papel es distinto: Aristóteles y Santo Tomás. Estos aparecen revestidos de una especial *autoridad,* en un sentido que

conviene precisar; no se trata de que sus opiniones tengan validez simplemente por ser suyas, y Suárez haya de jurar *in verba magistri;* la tarea suareciana de *repensar la tradición en vista de las cosas* —ésta podría ser, en mínima abreviatura, la fórmula de su filosofía— no tiene límites y excepciones, no se detiene ante ningún autor; pero la autoridad de Aristóteles y Santo Tomás estriba en que cuando su sentencia no parece justa, antes de rechazarla como falsa se apela a una segunda instancia, de esencial significación. ¿Cuál es ésta?

Una elemental *hermenéutica,* que consiste en recurrir de lo que el filósofo *dijo* a lo que *quiso decir.* Esto es, en lugar de atenerse a la fórmula nuda de la afirmación aristotélica o tomista, echa mano Suárez de su contexto, para buscar en él las razones de que el autor dijera algo que en su literalidad es falso, pero que en su pensamiento efectivo y completo es verdadero. Así ocurre al discutir si la metafísica es también ciencia del accidente, frente a los textos aristotélicos en que se afirma que solamente versa sobre la sustancia (7), o cuando examina las opiniones de Aristóteles y Santo Tomás sobre si se conoce con más facilidad lo universal o lo singular, y trata de salvar las aparentes contradicciones (8), o, para poner un ejemplo más, a propósito del problema de si la sabiduría es más noble y cierta que el hábito de los principios (9). Aun en los casos de más honda discrepancia, hay alguna salvedad respecto a la atribución de una opinión que resultará errónea; así, cuando enuncia

---

(7) *Disputationes metaphysicae,* disp. I, sect. I, XIX-XXXIII.

(8) *Disputationes metaphysicae,* disp. I, sect. V, XVII-XXI.

(9) *Disputationes metaphysicae,* disp. I, sect. V, XXVIII-XXX.

la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia, agrega Suárez: *Haec existimatur esse opinio D. Thomae...* (10). El sentido de esto es claro: dado el supuesto general de la verdad del pensamiento aristotélico y del tomista, cada uno en su orden, hay que esforzarse por *interpretar* en función de su totalidad y de sus supuestos cada tesis concreta, para *entenderla* efectivamente en su verdad o, en otro caso, explicar y mostrar las razones de su error. El uso excepcional y restringido de esta hermenéutica en Suárez debe ser subrayado, pero no se puede dejar de hacer constar su existencia.

Y ocurre preguntarse: ¿cuál hubiese sido la estructura de las *Disputaciones metafísicas* si Suárez hubiera aplicado en general y a fondo ese método? Esto lo habría llevado inexorablemente a una consideración de las *relaciones* de las diversas opiniones entre sí; quiero decir las relaciones *reales,* no meramente *lógicas;* en otras palabras, Suárez hubiera tenido que hacerse cuestión de la *génesis* de esas opiniones dentro de los diversos modos de ver la realidad de las cosas, y en segundo lugar de la génesis de esos modos de ver, condicionada por la presencia de los demás. En suma, hubiera tenido que sustituir la consideración intemporal y simultánea de las doctrinas por una consideración *histórica.* Y esto hubiera sido, sin duda, la perfección intrínseca de la metafísica de Suárez, porque entonces, y sólo entonces, habría llegado a dar efectivamente razón del pasado filosófico, justificando así de modo radical su propio pensamiento. Y con ello hubiera sido absolutamente fiel a sus exigencias personales, que lo llevaban a hacer su filosofía en vista de las cosas, porque esa perspectiva hubiese considerado las doctrinas tradicionales no ya en lo que

(10) *Disputationes metaphysicae,* disp. XXXI sect. I, III.

tienen de doctrinas, sino en lo que tienen de *realidad* (11).

En otro lugar he expuesto las notas que caracterizan el método filosófico de Suárez, en cuanto resulta de la situación en que efectivamente se encontraba, y que son las siguientes:

1) Separación metódica de la filosofía respecto de la teología sobrenatural o revelada.

2) Prioridad de la metafísica como fundamento.

3) Ordenación de la filosofía a la teología como fin a que la primera tiende.

4) Relación ocasional entre una y otra, que determina el horizonte del problematismo filosófico y articula el interés de las diversas cuestiones según una perspectiva teológica.

5) Mediatez de la filosofía, que se mueve en el ámbito de las opiniones de todo el pretérito aristotélico-escolástico, para llegar a la discriminación de una «verdadera sentencia».

Ahora podemos agregar:

6) Presencia simultánea y actual, no histórica, de ese pasado filosófico, que en algunos momentos aislados postula una historización hermenéutica.

Estos son los caracteres metódicos del pensamiento metafísico suareciano, resultantes de esa intersección de la situación histórica, en lo que tiene de recibido, y la pretensión personal, que convierte a aquélla en situación real de una vida humana concreta. Y esos caracteres han condicionado, a su

---

(11) Es evidente que en Suárez apunta aquí y allá la necesidad de esa consideración histórica, a veces con gran perspicacia. Recuérdese, para citar un ejemplo, su estudio de las nociones de hipóstasis y persona en *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXIV, sect. I, XIV. Sobre la relación de la filosofía con su historia véase mi *Introducción a la Filosofía* (Madrid, 1947), cap. XII (sobre todo, págs. 448-450).

vez, la suerte ulterior de Suárez en los siglos transcurridos después de su muerte. Tenemos que preguntarnos ahora, finalmente, por ese destino.

IV

EL DESTINO HISTORICO DE LA FILOSOFIA DE SUAREZ

Un destino irónico, si bien se mira. Porque el hecho es — para decirlo en forma extremada — que Europa, durante dos siglos, ha aprendido metafísica en Suárez, pero no la metafísica de Suárez. ¿Qué significa esto?

Cuando Suárez publicó, al acabar el siglo XVI, los dos enormes volúmenes de sus *Disputaciones metafísicas,* en que resumía con maravillosa precisión y claridad la labor de dos milenios en torno a la *prima philosophia,* a la vez que llegaba a un repertorio de soluciones personales, aseguró su magisterio indiscutible. Todos, católicos y protestantes, escolásticos o no, van a recurrir a esa admirable construcción intelectual. Adviértase que la metafísica anterior a Suárez había tomado una de esas tres formas: 1) la obra de Aristóteles, que es un conjunto de investigaciones conexas, pero independientes, cuyo orden mismo es problemático, y que consiste en buena medida en la reivindicación y justificación de esa ciencia, llamada por el filósofo «ciencia buscada» (ζητουμένη ἐπιστήμη); 2) los comentarios a la *Metafísica de* Aristóteles —tanto griegos como medievales—, que la siguen sin autonomía ninguna; 3) las indagaciones particulares sobre puntos concretos, que no se hacen cuestión de la metafísica como tal. Entiéndase bien que aquí hablo sólo de la metafísica *como disciplina.* Sólo en Suárez se trazan las líneas de una metafísica que

por grande que sea su dependencia de ella, no es la aristotélica.

En las 54 disputaciones, Suárez se plantea el problema de la naturaleza de la metafísica, y una vez en posesión de una noción suficiente de ella, estudia el concepto del ente, sus pasiones y principios comunes, y la teoría de las causas; después, en el segundo tomo, divide el ente en infinito y finito, y estudia sucesivamente el ser creador y la criatura, de la que hace un minucioso análisis ontológico. Por primera vez, la ciencia llamada metafísica recibe una estructura sistemática y explícita, que la convierte en *disciplina,* dando a esta palabra su sentido más literal. Por esta razón, todos los metafísicos del siglo XVII y del XVIII aprenden metafísica en la obra de Suárez —o en sus inmediatas derivaciones—, y en ese sentido son *discípulos* suyos.

Pero he dicho que no aprendían la metafísica de Suárez. En efecto, se trataba, como hemos visto largamente, de una metafísica escolástica, condicionada por los caracteres permanentes del escolasticismo medieval: relación ocasional con la teología y mediatez. Ahora bien, la Escolástica entra en franca decadencia después de la muerte de Suárez; el valor y el acierto de la obra de éste muestran con toda claridad la necesidad histórica de esa declinación; sin los teólogos españoles del XVI, sin Suárez, sobre todo, se podría pensar que la causa del fin del escolasticismo era la mediocridad de sus cultivadores; pero Suárez es comparable con Santo Tomás o Escoto, y no es personalmente inferior a las grandes figuras de su tiempo. A pesar de ello, no se encuentra una perduración viva de su pensamiento dentro de la Escolástica, que se anquilosa y esteriliza en pocos años. ¿Y fuera de ella?

Recordemos algunas fechas. Suárez publica sus *Disputaciones* en 1597. Es el año en que Bacon publica sus *Essays*. En 1609, la *Astronomia nova* o *Physica caelestis,* de Kepler. En 1620, tres años des-

pués de morir Suárez, ya está ahí el *Novum Organum* de Bacon. 1625: *De jure belli ac pacis,* de Hugo de Groot o Grocio. 1628: Harvey: *De motu cordis et sanguinis.* 1632: *Dialogo dei massimi sistemi,* de Galileo. Descartes da en 1637 el *Discours de la méthode;* en 1641, las *Meditationes de prima philosophia;* en 1644, los *Principia philosophiae* —es decir, el método, la metafísica y la física—. Esto significa que en los cincuenta años que siguen a la publicación de las *Disputaciones* se constituyen, con un empuje incomparable, la ciencia natural y la filosofía modernas, animadas por un método nuevo —esto es, una vía nueva de llegar a la realidad—, que es el tema del tiempo. Y como la filosofía *es* siempre un método, la de la Edad Moderna alcanza su madurez en el cartesianismo, tras un periodo de fecundos tanteos, y desde entonces se hace una filosofía rigurosamente *nueva,* otra que la Escolástica, y que, por tanto, no es la de Suárez.

Todo el saber metafísico de éste va a ser, pues, *utilizado,* pero desde otros supuestos, asimilado en otra perspectiva. Las Universidades de toda Europa, hasta bien entrado el siglo XVIII, leen y comentan la obra suareciana, cuyas ediciones se multiplican; pero en la medida en que se hace filosofía, se hace una ajena a la inspiración de Suárez; y en la dirección en que aparentemente se le es más fiel, en realidad es víctima de un manejo «por cartapacios», como aquel que se propuso desterrar de las Universidades españolas.

Y no se olvide el destino de los géneros literarios, porque su conexión con el pensamiento es íntima, y precisamente en lo que tiene de más profundo: en su estilo. Suárez es casi una biblioteca, sus *Disputaciones* tienen sobre mil páginas en folio, de menuda letra, a dos columnas. Y escribió en el tiempo que terminaba la «macrología», para dejar paso al siglo de la concisión. Las obras decisivas de la época, las de Galileo, Bacon, Descartes o Leibniz,

son brevísimas; las de los dos últimos, simples folletos; Leibniz acertará a condensar en 50 páginas en octavo toda su metafísica — *Discours de métaphysique*—; al llegar a la vejez, le sobrará con 20 —*Monadologie*—. «Más obran quintas esencias que fárragos», había dicho el español Gracián, que supo ser en ocasiones la voz de su tiempo.

Esto ha hecho que Suárez sea hoy poco menos que una incógnita. «Apenas este nombre se acompaña de contenido —ha tenido que confesar Arboleya, al iniciar su exposición antes citada—. Suárez se encuentra tan velado con los brillos de su fama como otros con las nieblas del olvido. Respecto a él falta hacerlo todo.» Y, ante todo, habría que hacer una cosa: entenderlo en la perspectiva histórica en que está realmente situado, como última madurez del escolasticismo, que alcanza en él su perfección y su conclusión al mismo tiempo. Y salvar la verdad que desde su punto de vista insustituíble le fué dado descubrir, integrándola en la marcha efectiva de la filosofía, hasta hoy. En otras palabras, dar razón —*razón histórica*— del quehacer de Francisco Suárez cuando se afanaba en pensar y componer sus *Disputationes metafísicas*. En este artículo sólo me he propuesto recordar algunos de los problemas que implica esa urgente tarea filosófica.

Madrid, 1948.

LOS DOS CARTESIANISMOS

1650-1950

DESCARTES dista de nosotros trescientos años. Su considerable lejanía en el tiempo hace de él algo ya ajeno a nosotros; pero hay ciertas conexiones sutiles que lo aproximan esencialmente a nuestro tiempo. Descartes es, con suma probabilidad, el nombre más importante de la Edad Moderna; pero hoy no nos interesaría simplemente por haber sido grande; ni siquiera por haber sido eso que suele llamarse —con expresión equívoca, a la que, sin embargo, cuesta renunciar— *genial*: estas calidades suscitarían a lo sumo un interés académico y puramente formal, que nada tendría que ver con nuestras circunstancias precisas, es decir, un pseudo-interés. Hay que preguntarse si Descartes nos interesa de otra manera, esto es, de tal modo que nos vaya en ello nuestra propia realidad actual, algo de nuestra vida. Con otras palabras, si tiene sentido histórico, no sólo mecánico y cronológico, que nos acordemos de él para cumplir el rito numérico —siempre un poco azorante— del centenario.

Es un hecho que hoy no hay en el mundo cartesianos. En rigor, no los ha habido nunca después del siglo XVII. Y esto hay que subrayarlo y decirlo, aunque parezca paradójico, en honor de Descartes. ¿Cómo puede ser así? ¿No indica esterilidad de su filosofía? Más bien lo contrario: acusa su profunda autenticidad, que le ha impedido adaptarse

a situaciones distintas de aquella en la cual y para la cual fué pensada. Como un instrumento de precisión, la filosofía de Renato Descartes vino a realizar una esencial transformación del pensamiento y a reflejar con máxima pureza lo que era en su último fondo, todavía desconocido, el alma del hombre europeo a mediados del siglo XVII; y su perfecto y exacto ajuste con una misión estricta ha hecho que no pueda trasvasarse sin más a otras situaciones y, por tanto, profesarse como tal doctrina fuera de su circustancia histórica concreta. ¿Cuál era ésta?

Veinte generaciones

Descartes nació en 1596, para morir, entre hielos del invierno sueco, en 1650. Los trescientos años que nos separan de él son, según una cuenta más vital y, en definitiva, más precisa, veinte generaciones. A nuestra conmemoración corresponde también en la cronología vital de la historia, como en la astronómica, esa magia inevitable del «número redondo». La generación a que pertenecía Descartes es la de su rey Luis XIII —cuya religión católica, la misma de su nodriza, no pensó nunca abandonar el amigo de Cristina de Suecia—, la de Mazarino y el trágico Carlos I de Inglaterra. A la misma generación pertenecen Calderón y Gracián, y toda una serie de pintores: Claude Lorrain y Philippe de Champaigne —que tan bien retrató a los jansenistas—, Van Dyck, Zurbarán, Velázquez. Una generación sin grandes filósofos ni hombres de pensamiento. En las anteriores se habían sucedido los nombres ilustres que representan la génesis de la ciencia moderna: Bacon, Galileo, Kepler, Herbert de Cherbury, Grocio, Hobbes. En las que siguen a Descartes se sucederán apresuradamente

los grandes nombres que en buena parte él hizo posibles: Arnauld, Pascal, Nicole, Geulincx, Boyle, Bossuet, Huyghens, Pufendorf, Spinoza, Locke — los tres últimos en el mismo año 1632—, Malebranche, Newton, Leibniz. Y cuando todo ese mundo empieza a quebrantarse y la confianza del racionalismo triunfante se va ya empañando de «pirronismo histórico», Pierre Bayle, que preludia una nueva época.

Descartes está solitario en su generación, dentro de la historia de la filosofía. Ese fué su destino: *solus recedo* —había dicho—. Su filosofía, no sólo fué pensada en soledad, en el cuartel de invierno alemán donde pasaba los días de noviembre de 1619, «enfermé seul dans un poêle», hablando con sus pensamientos; más aún: su filosofía está hecha de soledad. Retraído a sí mismo, suspende todo saber, elimina toda tradición, renuncia a toda tradición en que apoyarse, y se dispone, como un nuevo Adán, a ir descubriendo el mundo. Veremos hasta dónde lo llevó esa vocación de adanismo.

¿Qué se proponía Descartes? Conocer el mundo mediante la física matemática y dominarlo por medio de la técnica que de ella se infería. Hasta el punto de que, cuando la condenación de la física de Galileo por el Santo Oficio en 1633 lo retrae de publicar la suya, se considera obligado sin embargo a dar a conocer sus principios metódicos, por las consecuencias beneficiosas que de ellos han de seguirse y de las que no se cree con derecho a privar a sus prójimos. Y para ello da unas muestras —*specimina,* dirá la edición latina— de su modo de pensar en cuestiones físicas: la *Dióptrica,* los *Meteoros;* y como justificación de todo ello, el *Discurso del método.*

Descartes es, mucho más que Bacon, el hombre del método, signo de su tiempo. Con petulancia renacentista, Bacón había anunciado: *viam aut in-*

veniam aut faciam, o encontraré el camino o lo haré. Descartes, en su soledad llena de dudas, lo construyó sin otro material que esa situación extrema, haciendo su método de esa misma duda solitaria o soledad dudosa.

En su última sustancia, el método cartesiano empieza por la eliminación del error. La cautela, bajo cuyo signo ha pensado Europa durante tres siglos, es su punto de arranque. Como nacemos niños, empezamos por aprender de los mayores. Las creencias que de ellos proceden son muchas veces erróneas; en todo caso, no han sido comprobadas por nosotros, no nos ofrecen personal garantía. Por esto es menester, al menos una vez en la vida, ponerlo todo en duda; todo, hasta aquello de lo que no dudamos, con tal de que de ello *pudiéramos* dudar. Esta retracción del presunto error, cuyo origen es social, a la soledad, equivale a recurrir de las ideas recibidas a las ideas evidentes. Y esta actitud llevó a Descartes, y con él a la filosofía europea, a dos errores: el racionalismo y el idealismo. Dos errores, ciertamente; pero necesarios, por los cuales tenía que pasar la mente europea; y algo más: menores que aquellos otros de que venía y que justamente superó por medio de ellos.

«*Cartesianismo funcional*»

Nuestra situación es a la vez esencialmente distinta y afín. Estamos saliendo a buen paso del mundo moderno que inauguró plenamente Descartes. Estamos de vuelta del racionalismo, después de advertir sus limitaciones y su insuficiencia, y en nuestros días se ha superado el idealismo del único modo eficaz: no volviendo a recaer en el realismo, sino dando razón de ambos, de su parcial error y su parcial verdad, y colocándose por encima de sus dos puntos de vista. La solución de Descartes es

hoy precisamente nuestro problema. Hasta aquí las diferencias, incluso la oposición. Pero nuestra situación es, si se mira por otro lado, pareja de la suya, porque estamos en un giro de la historia del pensamiento, en el comienzo de una etapa de la filosofía. Somos homólogos de Descartes. Y en ese sentido —aunque sólo en ése— somos, tenemos que ser cartesianos.

Ya hace veinte años que Husserl, en sus *Meditaciones cartesianas,* invocó el cartesianismo y habló de un «cartesianismo del siglo XX» que sería la fenomenología; pero había en esa apelación un grave equívoco, porque la fenomenología, en una de sus dimensiones esenciales, es la forma más refinada y depurada del error idealista; y, justamente por estar todavía demasiado cerca de Descartes, no puede ser el cartesianismo del siglo XX.

Hoy nuestro problema es mucho más radical. No podemos contentarnos con ir de las ideas recibidas a las ideas evidentes, a las ideas «claras y distintas» reclamadas por Descartes, porque ello significa permanecer en las ideas, y nosotros necesitamos trascender a la realidad. Tenemos que ir de toda idea, de toda interpretación, a la realidad que late bajo ella y la hace posible y necesaria. Y el órgano o instrumento de ese regreso radical es la historia. Lo que fué la física como exigencia y como método para los cartesianos del siglo XVII, ha de serlo para nosotros —si bien en otro sentido— la historia, disciplina todavía apenas incoada como saber efectivo, que es menester constituir en su triple función, aún mal conocida (1). Porque la historia, que es por lo pronto el ámbito en que se dan las cosas y su condición de historicidad, en segundo lugar, como saber, es lo que nos permite apelar de cada una de las interpretaciones a su génesis efectiva, y nos li-

(1) Véase mi *Introducción a la Filosofía,* p. 167 ss.

bera de ellas, nos impide confundirlas con la realidad; pero no es esto sólo, porque si se van eliminando las interpretaciones, una tras otra, ocurre como cuando se van arrancando las hojas de una alcachofa: no queda nada; si bien es cierto que ninguna interpretación es la realidad, no es menos cierto que todas ellas lo son de la realidad, que ésta se acusa y manifiesta *en ellas,* y aparece en el sistema de su sucesión real, al cual llamamos historia.

No se trata, pues, de eliminar lo social y recibido, para quedarse con las ideas evidentes, sino de descubrir la realidad subyacente a las interpretaciones, partiendo precisamente de la realidad histórica de éstas. En este sentido podríamos hablar de un «cartesianismo funcional» de nuestro tiempo, cuyo primer deber consiste, claro es, en evitar el cartesianismo, quiero decir, la doctrina de Descartes, que hoy no podemos compartir, para tomar lo que su actitud tuvo de vivificación y radicalización de la filosofía.

Dos cartesianismos

Hay, pues, dos cartesianismos bien distintos: el suyo y el nuestro, que justamente hace imposible su repetición, petrificación o trivialización. El primero, el de Descartes, tuvo mala prensa, y un sistema de intrigas bien urdidas le impidió alcanzar vigencia suficiente y penetrar en amplias zonas donde hubiera sido fecundo. Llegó ciertamente a los matemáticos y físicos, con esenciales limitaciones a los medios filosóficos, sólo muy de soslayo a la teología; nos ha quedado, en la obra de un grupo de teólogos, cuyos nombres más notorios son Bossuet y Fénelon, un «testigo» —es el sentido que dan a esta palabra los geólogos— de lo que hubiera podido ser una teología que integrase en la tradición milenaria de los Padres de la Iglesia y los

escolásticos medievales el punto de vista cartesiano. Salvo los amigos y discípulos más inmediatos de Descartes, no prospera el cartesianismo sino en manos de filósofos originales y algo distantes en el tiempo: Malebranche, Spinoza, Leibniz; es decir, en mentes que ya discrepan de Descartes y, en lugar de repetirlo o simplemente prolongarlo y desarrollarlo dentro de la misma situación, ponen en marcha su pensamiento propio, movido, eso sí, por la inspiración cartesiana. Cuando, en el siglo XVIII, el «cartesianismo» adquiere alguna vigencia oficial, en realidad se trata de lo más superficial y anticuado de él: su física, la teoría de los «tourbillons» o de los «esprits animaux»; y esto en el momento en que la filosofía está ya dominada por Locke, y Francesco Algarotti, conde prusiano por la gracia de Federico el Grande y amigo de Voltaire, compone su *Newtonisme pour dames*. Una de las consecuencias más graves y visibles de la suerte social del cartesianismo ha sido la historia de la filosofía española durante los últimos trescientos años.

Descartes ha seguido actuando en la historia callada y oscuramente —*larvatus prodeo*, había dicho—: nunca se ha quitado la máscara. Tal vez sólo hoy se empieza a entender el último estrato de su pensamiento: su idea de la razón, las raíces decisivas de su filosofía, el auténtico sentido de sus géneros literarios. Descartes sólo muy tarde se decidió a escribir algo así como un tratado —los *Principia philosophiae*—; antes, a lo más que había llegado era a escribir unas *Meditationes de prima philosophia*, donde la metafísica se alía a una forma que es casi la de un libro de devoción; y, sobre todo, el *Discours de la méthode;* que no es un libro, sino una confidencia de *honnête homme*, sobre cuyo sentido apenas se ha escrito nada en parte alguna, pero se dijeron muchas esenciales pala-

bras, hace quince años, en la Universidad madrileña.

Hoy vamos entendiendo incluso los errores de Descartes, muchos de ellos el precio que tuvo que pagar por importantes verdades que le fué dado descubrir. Vemos cómo el espíritu antihistórico del cartesianismo —es conocida la irritación del apacible Malebranche con su amigo d'Aguesseau, al sorprenderlo *in fraganti,* un Tucídides encima de la mesa— hace precisamente que el pasado, del cual se desentiende Descartes, se le deslice por eso subrepticiamente y le haga tomar de la tradición, sin crítica, nada menos que la idea del ser y de la sustancia. Con lo cual, en último rigor, Descartes no puede hacer una metafísica. Este «adanismo» de Descartes, que prescinde del pasado, lo lleva a la situación paradójica de que éste se venga, se apodera de él, lo hace, a él mismo, pasado. Y su cartesianismo no puede ser el nuestro, en absoluto, porque nosotros tenemos que empezar por plantear del modo más radical el problema que para Descartes ni siquiera tuvo existencia problemática: ¿qué es realidad?

La idea de sustancia

Veamos, siquiera brevemente y en un solo ejemplo —pero decisivo— las consecuncias de ese «adanismo» cartesiano. Ya en la IV parte del *Discours de la méthode,* después de establecer, como primera verdad indubitable, la del *Cogito —je pense, donc je suis;* en el texto latino: *ego cogito, ergo sum, sive existo—,* Descartes se dispone a examinar con atención «ce que j'étais»; y concluye, tras su indagación: «je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser» (2). Pero ¿qué es sustancia?

---

(2) *Discours de la méthode,* IV partie, (Ed. Gilson, p. 33.)

Descartes responde taxativamente a esta pregunta en diversos lugares, que añaden notas importantes. En las respuestas a las Segundas objeciones, escribe:

«Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*. Neque enim ipsius substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam quam quod sit res, in qua formaliter, vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis; quia naturali lumine notum est nullum esse posse nihili reale attributum.

»Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur *Mens*: loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur.

»Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis, et accidentium, quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis, etc. vocatur *Corpus*. An vero una et eadem substantia sit quae vocatur Mens, et Corpus, an duae diversae, postea erit inquirendum.

»Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum, sive perfectionis limitationem involvat, *Deus* vocatur» (3).

Es decir, la sustancia está definida exclusivamente por la inherencia de las cualidades, propiedades o atributos que nosotros percibimos; y si prescindimos de ellos no tenemos otra idea de la sustancia que la de sujeto en que formal o eminentemente existen. Y, de acuerdo con ello, mente,

(3) *Meditationes de prima philosophia*, Responsio ad Secundas Objectiones. Rationes, Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae. Definitiones V-VIII.

cuerpo y Dios quedan definidos por los atributos «pensamiento», «extensión», «perfección». Yo soy una *res cogitans,* el mundo es una *res extensa,* Dios es la *res perfecta* o infinita; pero es claro que lo único que me es manifiesto es lo que las tres sustancias tienen respectivamente de pensante, extensa o perfecta, mientras queda en sombra aquello en que convienen: ser cosa, sustancia, *res.* En los *Principia philosophiae,* Descartes vuelve sobre ello, aún con mayor precisión:

«Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce,* ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio, potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.

»Possunt autem substantia corporea, et mens, sive substancia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi: quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Verumtamem non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens; quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates, vel qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam cui illud tribui possit, necessario etiam adesse» (4).

Y poco después agrega: «Facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod co-

(4) *Principia philosophiae,* I, 51-52.

gitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae, a notionibus cogitationis vel extensionis» (5).

Desde este nuevo punto de vista, Descartes define la sustancia por la autonomía, independencia o suficiencia: sustancia es lo que no necesita de otra cosa para existir. Claro es que entonces no hay más sustancia que Dios, y ésta es la consecuencia que se apresuró a extraer Spinoza; pero Descartes añade una restricción esencial: para ser sustancia, basta con no necesitar *más que a Dios;* de este modo se evita el panteísmo, pero a costa, naturalmente, de la *univocidad* del concepto de sustancia: no puede entenderse ninguna noción clara que sea común a Dios y a las criaturas. La razón de ello es que la nuda *existencia* de la cosas, aparte de sus atributos o propiedades, no nos afecta. Nosotros conocemos las propiedades o atributos, y de ello inferimos (*concludimus,* dice literalmente Descartes) la existencia de una sustancia, en virtud del principio de que tiene que haber una sustancia a la cual pertenezcan esas propiedades. Hay, pues, cierta dificultad, confiesa Descartes, en abstraer la noción de sustancia de las nociones de pensamiento o extensión. Y se dispara hacia el estudio de la consistencia concreta de éstas, dejando en sombra el sentido de esa problemática *substantia* o *res,* meramente inferida o conjeturada partiendo de las propiedades directamente accesibles. La filosofía cartesiana está dirigida a la investigación de los atributos, y resulta problemático que las *Meditationes* sean con pleno rigor, como promete su título, *de prima philosophia.*

---

(5) *Ibid.,* I, 63.

Pero ¿es esto posible? ¿puede uno limitarse al conocimiento de los atributos, dejando en sombra la realidad de la sustancia que les sirve de soporte? Veamos las consecuencias de esa actitud.

Descartes reconoce, como hemos visto, que el concepto de sustancia no es unívoco; será —se piensa— analógico. No es sustancia en el mismo sentido Dios que las criaturas, pero esto no sería grave. Ahora bien, la analogía exige —Aristóteles: *Metafísica,* IV, 2— que los varios sentidos del ser, que se dice de muchas maneras (*pollakhôs*), sean sin embargo «siempre respecto de uno, y respecto de una cierta naturaleza única» (*pròs hèn kaí mían tinà physin*); es decir, los diversos sentidos del ser requieren un *fundamento* de la analogía, el cual ha de ser único, es decir, *unívoco,* y el cual permite predicar analógicamente el ser de los distintos términos de esa analogía. ¿Ocurre así en el caso de la sustancia cartesiana?

La nota que define a la sustancia es la *independencia* o suficiencia: *rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* Ahora bien, esa independencia, que debería ser el fundamento de la analogía, y por tanto rigurosamente unívoca, no lo es, porque sólo es absoluta en el caso de Dios, y en la sustancia pensante y la sustancia extensa sólo es una independencia relativa, a saber, no necesitan para existir de ninguna otra cosa... *creada,* de ninguna cosa *que no sea la Divinidad.* Dicho con otras palabras, la independencia, ella, es sólo analógica, y esto refluye sobre los términos de la analogía de que se trata, y la hace sumamente tenue y problemática, lindante con la equivocidad.

Esto muestra la insuficiencia del planteamiento cartesiano del problema. A Descartes le interesaba sobre todo la distinción entre la sustancia pensan-

te y la sustancia extensa; por eso se atiene a lo diferencial en ellas, a su atributo constitutivo, y deja a la espalda la cuestión decisiva: qué quiere decir *res*. Por esta razón, se embarca en la idea de la autonomía y suficiencia, más que problemática, si se aplica a las cosas creadas, aun en el sentido restringido de Descartes. Por esto, frente a la posición de Descartes nos sentimos hoy un tanto insatisfechos. Para nosotros, allí donde la metafísica cartesiana se aquieta y se abandona a las ideas tradicionales es donde empieza justamente la verdadera cuestión. En rigor, en el punto más decisivo, Descartes se atiene a las ideas recibidas. Pero, claro está, no es esto lo propiamente cartesiano. Husserl pedía a los positivistas que lo fuesen de verdad; frente al parcial positivismo de los discípulos de Comte, pedía un positivismo efectivo y radical, que se atuviese a las cosas tal y como se presentan. Igualmente, nosotros podríamos pedir a Descartes que fuese íntegramente fiel a su propio método, que apelase, también —y sobre todo— en el problema central de la metafísica, de las ideas recibidas a las ideas evidentes. Nuestro posible cartesianismo tendría que ser mucho más radical que el suyo, porque uno de sus problemas sería dar razón —razón histórica— de esa genial interpretación de la realidad que conocemos con el nombre de filosofía cartesiana.

Madrid, 1950.

"EL PENSADOR DE ILLESCAS"

A Monseñor Pierre Jobit, amigo cordial

La última generación romántica

DON Julián Sanz del Río nació en Torrearévalo, un pueblecito de la provincia de Soria, el 10 de marzo de 1814 (1). Murió en Madrid, sin envejecer, el 12 de octubre de 1869. Su vida activa coincide casi exactamente con el reinado de Isabel II. Pertenece Sanz del Río a la generación isabelina por excelencia, que inicia su actuación después de la muerte de Fernando VII y llega a alcanzar el poder—en todos los órdenes—hacia el último decenio de su reinado. Algunos de los hombres de esta generación—la última generación romántica, que en rigor ya empieza a dejar de serlo (2)— no llegan a plena madurez y nos hacen un efecto más antiguo y romántico: Arolas, Espronceda, Larra, Balmes, Diego de León. Los más representativos son Olózaga, Cabrera, Lafuente, el P. Claret, Donoso, O'Donnell, González Brabo, Pastor Díaz, Prim, Fernando de Castro, el propio Sanz del Río. Algunos, especialmente longevos, se unen a los hombres de la Restauración y comparten con ellos el dominio en sus

(1) Se han dado fechas diversas, equivocadas a veces en varios años; también la del 13 de marzo de 1814, fecha en que fué bautizado, según partida que afirma que nació el día 10.

(2) Véase mi artículo «Un escorzo del Romanticismo», en el n.º 10 de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires.*

primeros años: Gayangos, Salamanca, García Gutiérrez, Zorrilla, Campoamor.

Sanz del Río pertenecía a una familia soriana muy modesta, de labradores y ganaderos. A los diez años se quedó huérfano, y un hermano de su madre, el canónigo de Córdoba don Fermín del Río, lo llamó para ocuparse de sus estudios. En Córdoba estudió Latín y Humanidades, y tres años de Filosofía en el Seminario. En 1830 se trasladó con su tío a Granada, y estudió en el Sacro Monte; el año 36 se doctoró en Derecho canónico. Desde esta fecha se estableció en Madrid; en 1840, después de cursar estudios en la Universidad Central, recién trasladada de Alcalá de Henares, es doctor *in utroque jure*. Hasta ahora, las relaciones de Sanz del Río con la filosofía habían sido muy escasas; sus estudios tenían entonces mínima importancia en la enseñanza española, y aun en la vida entera del país. Durante el reinado de Fernando VII, las Universidades estuvieron casi siempre cerradas. «Trabajaban poco las imprentas —escribe Alcalá Galiano— y nada se daba a luz sin sujetarse antes a una severísima censura.» «Apenas salía de las prensas —agrega— otra cosa que malas traducciones de novelas. Sin embargo, en los últimos años de la vida del rey ya apareció una u otra producción que indicaba que el mismo ingenio español quería irse despertando de su letargo.» ¿Cómo eran los jóvenes que se estaban formando, que iban a vivir históricamente en el reinado siguiente? ¿Cómo eran los coetáneos de Sanz del Río?

Alcalá Galiano, con frecuencia perspicaz, escribe unas líneas cuyo acierto sorprende más si se piensa en que son de 1846: «A pesar de estar cerrados los estudios públicos o quizá en parte por esto mismo, empezaron los jóvenes a darse a la lectura privada más de lo que antes solían. Al mismo tiempo, una porción no escasa de la gente que había recibido

educación, hubo de salir del reino, o fugitiva, o desamparando voluntariamente una tierra poco quieta y feliz, y, residiendo en pueblos más ilustrados, con dilatar sus ideas cobró más afición a cultivar su entendimiento en las varias materias en que admite cultivo. Comunicáronse estos pensamientos y hábitos aun a los que no salían del recinto de su patria, en los cuales la costumbre común en el hombre, y, si equivocada a veces, hija de generosa idea de hacer lo contrario a lo que agrada a un poder tirano, infundió o confirmó la práctica de la lectura asidua. Fuese creando la generación nueva muy otra de lo que habían sido las pasadas, estudiosa y seria, y no sin los vicios de algo pedante y presuntuosa anejos a tales buenas calidades».

Se imagina a los jóvenes precoces de 1830 leyendo afanosamente, con un gesto de rebeldía, asomándose al exterior, adquiriendo una conciencia dolorosa de insuficiencia y de aislamiento nacional. «Los aduladores de los pueblos —dirá Larra— han sido siempre, como los aduladores de los grandes, sus más perjudiciales enemigos; ellos les han puesto una espesa venda en los ojos, y para usufructuar su flaqueza les han dicho: Lo sois todo. De esta torpe adulación ha nacido el loco orgullo que a muchos de nuestros compatriotas hace creer que nada tenemos que adelantar, ningún esfuerzo que emplear, ninguna envidia que tener.»

Todos los hombres de esta generación tienen plena conciencia de que el mundo ha cambiado decisivamente, de que hay una intervención de todos en todas las cosas y de unos países en otros. Todo lo que ocurre acontece, pudiéramos decir, en presencia de todos y actúa sobre ellos. «La intervención popular en todo linaje de negocios —advertía Balmes— se ha hecho efectiva, bajo los gobiernos libres, como bajo los gobiernos absolutos. Todos nos ocupamos de todo; de palabra o por escrito, públi-

ca o privadamente, todo se ventila, se somete a discusión, se aplaude o censura.» «En una obra publicada en Alemania —agregaba— podíase decir de la Italia todo lo que se quisiese; y ni Isabel de Inglaterra, ni Felipe II de España, se hubieran cuidado mucho de lo que se dijera en su reino sobre la organización social y política de los pueblos gobernados por el odiado rival. La causa, pues, de la diferencia que estamos indicando, consiste en el espíritu de los tiempos, en que a la sazón se estudiaban los libros, y no la sociedad. Esta es ahora como una escena que se ejecutara en un salón cubierto de grandes espejos: todos los actores tienen doble atención directa sobre lo que ejecutan, refleja sobre la misma ejecución reproducida en el espejo».

España y la filosofía europea

Había, pues, en el tercer decenio del siglo XIX, una discordancia absoluta entre las exigencias de la situación histórica y el estado de información de España en cuestiones intelectuales, sobre todo en filosofía. «Nada más pobre y desmedrado —ha dicho Menéndez Pelayo— que la enseñanza filosófica en la primera mitad de nuestro siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que ésta rara vez se alcanza, sino en el método, en la exposición, en la manera de asimilarnos lo extraño. No se imitaba ni se remedaba; se traducía servilmente, y ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales.» Y después de recordar que en 1837 «apenas ningún español había oído el nombre de Kant, y menos el de Fichte, el de Schelling y el de Hegel» —en lo cual tal vez hay un poco de exageración—, habla de «la absoluta miseria filosófica de España en el largo período que vamos historiando».

En este ambiente, un grupo de jóvenes empieza

a asomarse en Madrid al pensamiento europeo. Son juristas, y esto los lleva a aproximarse a la filosofía del derecho; se llaman Julián Sanz del Río, Ruperto Navarro Zamorano, José Alvaro de Zafra, Lorenzo Arrazola. Leen afanosamente el *Cours de Droit naturel ou Philosophie du Droit* de Enrique Ahrens, un profesor alemán de Göttingen, refugiado por causas políticas en Bruselas y París; Navarro Zamorano lo traduce en 1841. Tal vez no fué éste, sin embargo, el primer libro filosófico krausista que conoció el grupo: su primera edición es de 1837; en 1836 había publicado ya Ahrens en París el primer volumen de su *Cours de Psychologie* —que es mucho más que una psicología—; lo curioso es que el ejemplar que poseo de este libro perteneció precisamente a José Alvaro de Zafra. La actitud de Ahrens tuvo que ser decisiva para estos curiosos jóvenes españoles que tomaban un primer contacto con el pensamiento alemán, tan poco familiar que todavía en 1847 escribía Balmes: «El nombre de Kant anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna; y, sin embargo, es probablemente uno de los autores menos leídos, porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, oscuras, llenas de repeticiones, donde, si chispea a las veces un gran talento, se nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso que nos recuerda los iniciados de Pitágoras y Platón». Palabras en que se advierte ya la impresión de extremada lejanía que da todo el contexto.

Ahrens (1808-1874) escribe para un público francés, lo que lo hace más próximo para lectores españoles. Observando la gran divergencia entre la filosofía francesa y la alemana, se propone realizar «une transition entre la science philosophique de ces deux pays, en traitant méthodiquement les ma-

tières qui sont la base de toutes les recherches philosophiques». La filosofía francesa ha hecho suyo el método analítico; la alemana, el sintético y metafísico. Ambos procedimientos se resienten, dice Ahrens, de defectos graves: el pensamiento francés se queda en el análisis, sin llegar propiamente a la filosofía; el alemán conduce con frecuencia a una grandiosa fantasmagoría sin punto de apoyo. Por fortuna, el maestro de Ahrens, muerto poco antes, Carlos Cristián Federico Krause (1781-1832) había señalado «la nécessité d'une marche analytique préparatoire dans la philosophie, par laquelle l'esprit pût être conduit progressivement à l'intelligence du premier principe, c'est-à-dire à la notion de l'être suprême, qui est la base de toute métaphysique. Cette idée transcendente de Dieu, ou de l'être absolu, avait été placée à la tête des systèmes les plus importans, comme première hypothèse sur laquelle tout l'édifice philosophique devait être construit. C'est ainsi que Schelling, Hegel, et leurs nombreux partisans, avaient procédé. Krause, dont je parle ici, signalait dès le commencement les grands inconveniens et les fâcheux résultats qu'une telle méthode, qui reposait sur une hypothèse, devait avoir; et sans se laisser égarer par le succès temporaire que les systèmes de Schelling et de Hegel obtinrent, il travailla dans le silence à la réforme qu'il avait indiquée comme nécessaire... L'impulsion qui a été donnée par Krause commence à se faire sentir; le cri de réforme devient de plus en plus général; on ne veut plus prendre le point de départ dans une hypothèse métaphysique, on demande une préparation de l'esprit par une analyse préliminaire, et déjà plusieurs essais ont été tentés par d'autres, pour opérer la réforme qu'on réclame de toutes parts. De cette manière, il est arrivé que la France et l'Allemagne sentent un même besoin, quoique dans un but différent; l'une, pour arriver par une analyse

progressive à la métaphysique, qu'elle a entièrement à créer; l'autre, pour asseoir sur un fondement psychologique, les principes métaphysiques, qui jusqu'ici avaient été admis hypothétiquement; et c'est cette identité de direction entre les deux pays qui m'a permis de m'appuyer pour les principes généraux, sur les travaux analytiques de Krause, afin d'atteindre le but que je me suis proposé dans ce cours» (3).

Era todo un programa. En el momento en que, muertos Fichte y Hegel, sólo Schelling es la gran figura viva de la filosofía alemana y se inicia la crisis de los grandes sistemas idealistas, se presenta una filosofía que, conservando la sustancia filosófica de éstos, promete una fundamentación más sólida y un entronque con el pensamiento francés. Por esta vía, Sanz del Río y sus amigos entraron en contacto con la filosofía alemana. Un contacto —esto no se les puede negar— serio: en lugar de dedicarse, como tantos otros, a hablar de oídas —bien o mal, tanto da—, prefirieron enterarse de ella. En octubre de 1841, Sanz del Río presentó al ministro una Memoria, titulada *Cátedra extraordinaria de Filosofía del Derecho,* en que proponía la creación de esta enseñanza en la Universidad de Madrid y se apoyaba en la filosofía alemana: Wolff, Leibniz, Kant, Krause; el trabajo contiene citas en alemán, que indican el manejo por parte del autor de los textos originales (4).

---

(3) H. Ahrens: *Cours de Psychologie,* París, 1836, vol. I, p. XIV-XVII.

(4) El mejor estudio que existe sobre el krausismo español es la obra del hoy Monseñor Pierre Jobit: *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine: I. Les Krausistes. II. Lettres inédites de D. Julián Sanz del Río.* Paris-Bordeaux, 1936. Es una obra de excelente información, inteligente, veraz y comprensiva, en que la crítica nunca pasa por alto la verdad filosófica ni la realidad humana de los autores estudiados. Me referiré en ade-

Esta cátedra no fué creada. Sólo en 1843, el ministro de la Gobernación, Pedro Gómez de la Serna, de origen soriano y amigo de Sanz del Río, crea en la Universidad de Madrid una Facultad completa de Filosofía; para la cátedra de Historia de la Filosofía nombra como interino a Sanz del Río, «quien tendrá obligación de pasar a Alemania para perfeccionar en sus principales escuelas sus conocimientos en esta ciencia, donde deberá permanecer por espacio de dos años» (5). Esta es la raíz del famoso viaje de Sanz del Río a Alemania, que había de traer no pocas consecuencias.

El viaje de Sanz del Río a Alemania

A mediados de julio de 1843, a los pocos días de la derrota de Espartero por Narváez y Concha, sale de Madrid Sanz del Río con dirección a Alemania. El nuevo gobierno suspende los nombramientos de junio, pero confirma la pensión de Sanz del Río. Este pasa por París, conoce a Cousin, va a Bruselas, se pone en relación con Ahrens y finalmente se establece en Heidelberg. A los pocos meses se hospeda en casa del profesor Weber, historiador cuya mujer, fina y cultivada, presidía la vida familiar, con algunos otros huéspedes, entre ellos Amiel. Este escribe a un amigo el 15 de agosto de 1844: «Nous avons, depuis Pentecôte, un troisième pensionaire, dont tu pourras voir le nom dans la *Revue des Deux Mondes* de juin, dans l'article de Durrieu sur l'Espagne: le philosophe Julián Sanz y del Río, qui étudie ici la philosophie de Krause, en mission du gouvernement pour la reconstitution de l'Université de Madrid: drôle d'individu, qui a plus de cheveux

---

lante a este libro con el nombre de su autor, el volumen y la página. Sobre la Memoria de que se trata en el texto, cf. Jobit, II, 19-20.

(5) *Gaceta de Madrid*, 16 de junio de 1843, Cf. Jobit, II, 23.

blancs que de noirs, et trente ans, et qui m'a bien souvent amusé». Amiel y Sanz del Río fueron buenos amigos y ambos mantuvieron amistad y correspondencia con el matrimonio Weber (6).

El viaje de Sanz del Río a Alemania ha sido contado por Menéndez Pelayo en los *Heterodoxos,* y su versión ha solido hacer fe. Pero tiene bastantes inexactitudes de interpretación y aun de hecho, parte de las cuales fueron subrayadas ya por Jobit. «Allá por los años de 1843 llegó a oídos de nuestros gobernantes un vago y misterioso rumor de que en Alemania existían ciencias arcanas y no accesibles a los profanos, que convenía traer a España para remediar en algo nuestra penuria intelectual, y ponernos de un salto al nivel de nuestra maestra la Francia, de donde salia todos los años Víctor Cousin a hacer en Berlín su acopio de sistemas, para el consumo de todo el año académico. Y como se tratase entonces del arreglo de nuestra enseñanza superior, pareció acertada providencia a don Pedro Gómez de la Serna, ministro de la Gobernación en aquellos días, enviar a Alemania, a estudiar directamente y en sus fuentes aquella filosofía, a un buen señor castellano, natural de Torre-Arévalo, pueblo de la provincia de Soria, antiguo colegial del Sacro-Monte, de Granada, donde había dejado fama por su piedad y misticismo, y algo también por sus rarezas; hombre que pasaba por aficionado a los estudios especulativos, y por nada sospechoso en materias de religión» (7).

Ahora bien, hemos visto que no se trataba de

---

(6) Cf. Jobit, II, 28. La correspondencia entre Amiel y Sanz del Río duró hasta la muerte de éste. En el *Diario* de Amiel, por otra parte, hay referencias a Krause, muy interesadas y elogiosas. Es evidente que el grupo heidelbergués se dejó influir vivamente por el krausismo.

(7) *Historia de los heterodoxos españoles* (ed. de 1948), VI, p. 366-367.

un rumor tan vago ni misterioso, ni tan reciente, puesto que desde el año 1841 estaba presentada en el Ministerio la Memoria de Sanz del Río; y las ciencias alemanas no eran tan arcanas ni secretas, ni nadie esperaba ponerse «de un salto» al nivel de Francia, sino que la instrucción ministerial de 27 de junio de 1843 antes pecaba de discreta y modesta. Hay en Menéndez Pelayo una clara voluntad de caricatura, y aun algo más, como veremos en seguida.

Sanz del Río pasó por París —fines de julio de 1843— y visitó a Cousin, que lo defraudó. Su impresión sobre él y sobre la filosofía francesa en general, tal como la transmite a José de la Revilla, es negativa, aunque hace salvedades respecto a su deficiente información: «Al pasar por París —escribe desde Heidelberg, el 30 de mayo de 1844— tuve apenas tiempo para formar un juicio claro y sólido sobre el estado de la Filosofía en Francia; pero sin poder aún determinar enteramente mi pensamiento, diré sólo que, como pura ciencia, y ciencia independiente, no se cultiva ni con profundidad ni con sinceridad: se trabaja en filosofía, pero subordinándola a un fin que no es filosofía, sino, por ejemplo, política, reforma social, y aun para fines poco nobles, como vanidad, etc. Visité a uno de los principales representantes de la ciencia, Mr. Cousin, y sin que como hombre pretenda yo juzgarlo en lo más mínimo, diré que como filósofo acabó de perder el muy escaso concepto en que lo tenía. — Lamento cada día más la influencia que la filosofía y la ciencia f r a n c e s a (ciencia de embrollo y de pura apariencia) ejerce entre nosotros hace más de medio siglo: ¿qué nos ha traído sino pereza para trabajar por nosotros mismos, falso saber, y sobre todo, inmoralidad y petulante egoísmo? Y es tanto más de lamentar esto, cuanto que yo pienso hoy que las cualidades de espíritu en nuestro

país son infinitamente superiores en profundidad y regularidad a las de los franceses, sin que por otra parte degeneren en tendencia a inútil abstracción, como en Alemania» (8).

Estos juicios de Sanz del Río son notoriamente superficiales e injustos, y muestran hasta qué punto es difícil conocer bien la realidad de un país extraño, y cuánto riesgo implica el atenerse a lo oficial y en apariencia dominante. Baste recordar que el año anterior había aparecido el último de los seis volúmenes del *Cours de philosophie positive* de Augusto Comte, uno de los libros geniales de la época, y que habría que definir precisamente por los atributos contrarios de los que Sanz del Río enumera como característicos de la filosofía francesa.

A Menéndez Pelayo le produce justa irritación el párrafo copiado, pero principalmente por lo que se refiere a Cousin, de quien dice que «será siempre en la historia de la filosofía un personaje de mucha más importancia que Krause y su servilísimo intérprete Sanz del Río, y que todos los krausistas belgas y alemanes juntos, porque sabía más que ellos, y entendía mejor lo que sabía, y lo exponía además divinamente y no en términos bárbaros y abstrusos». Y le parece «petulancia increíble» la opinión despectiva de Sanz del Río, que se pudieran permitir «Aristóteles, o Santo Tomás, o Suárez, o Leibnitz, o Hegel», pero no él (9). Menéndez Pelayo parece olvidar, sin embargo, el juicio de Balmes, modelo para él de filósofo competente y responsable, sobre Cousin: «Tal es M. Cousin: el que quiera nutrirse de doctrinas panteístas y de otros graves errores contra la religión, lea las obras de M. Cousin; y allí aprenderá otra cosa muy importan-

(8) *Cartas inéditas de D. Julián Sanz del Río* (1875), p. 20-21.

(9) *Heterodoxos*, VI, p. 370.

te para semejantes casos, y es el negarse a sí propio, el no tener el valor de las propias doctrinas; el sostener el si y el no con la mayor serenidad» (10). No dijo tanto Sanz del Río.

«Así que nada oyó en la Sorbona que le agradase —continúa Menéndez Pelayo—, y para encontrar filósofos de su estofa, y aun no tan enmarañados, pero sí tan sectarios como él, tuvo que ir a Bruselas y ponerse en comunicación con Tiberghien y con Ahrens, que le dió a conocer a Krause y le aconsejó que sin demora se aplicase a su estudio, dejando a un lado todos los demás trampantojos de hegelianismo y cultura alemana, puesto que en Krause lo encontraría todo, realzado y transfigurado por modo eminente. Mucho se holgó Sanz del Río del consejo, sobre todo porque le libraba de mil estudios enojosos, y del quebradero de cabeza de formar idea propia de las cosas y de juzgar con juicio autónomo las múltiples y riquísimas manifestaciones del genio alemán. ¡Cuánto mejor encajarse en la cabeza un sistema ya hecho, y traerle a España con todas sus piezas!» (11). Pero todo esto es inexacto. Del paso de Sanz del Río por París a fines de julio, con una visita a Cousin, ¿cómo se infiere que «nada oyó en la Sorbona que le agradase»? Sanz del Río no iba a la Sorbona, sino a Alemania, pasando por París y Bruselas. Tampoco es cierto que Ahrens le diese a conocer a Krause, como ya sabemos, y el peregrino consejo que Menéndez Pelayo cuenta no aparece en ningún lugar de las *Cartas,* que son la fuente de donde afirma sacar sus noticias. ¿Qué dice Sanz del Río? Esto:

«En Bruselas, y en mis relaciones con Mr. Ahrens, conocí que las dificultades de la lengua, y muy principalmente el lenguaje filosófico, eran,

(10) *Historia de la Filosofía,* n. 346.
(11) *Heterodoxos,* VI, p. 370-371.

aunque graves y costosas de vencer, de mucha menor entidad que las que nacían del objeto mismo, de las ideas en sí y en *la indefinida diversidad con que se han manifestado en la filosofía moderna alemana desde Kant hasta Schelling.*

«Como *guía* que me condujera con claridad y seguridad por *el caos* que se presentaba ante mi espíritu, hube de escoger de preferencia un sistema a cuyo estudio me debía consagrar exclusivamente hasta hallarme en estado de juzgar con criterio los demás. Escogí aquel que, según lo poco que yo alcanzaba a conocer, encontraba más consecuente, más completo, más conforme a lo que nos dicta el sano juicio en los puntos en que éste puede juzgar, y *sobre todo, más susceptible de una aplicación práctica;* razones todas que, si no eran rigurosamente científicas, bastaban a dejar satisfecho mi espíritu en cuanto al objeto especial que por entonces yo me proponía; fuera de que *estaba yo convencido* que tales y no otros debían ser los caracteres de la doctrina que hubiera de *satisfacer las necesidades intelectuales de mi país.*

»Dirigido por estos pensamientos me propuse estudiar el sistema de K. C. F. Krause; comencé en Bruselas mi trabajo; pero como era preciso de todos modos hacerse familiar la lengua alemana como preparación, me vine a esta ciudad donde había dos discípulos de este filósofo; el uno puramente metafísico, M. Leonhardi, y el otro puramente práctico y positivo, M. Roeder. A ambos he oído con toda la atención que me ha sido posible; y pasando en claro las dificultades de todo género con que he luchado hasta el día, creo, por último, que hoy trabajo ya con fruto y con la esperanza de penetrar en el fondo de este sistema, y *cumplir mi objeto respecto de los demás.*

»Desde luego aseguro a V. que *mi resolución invariable es consagrar todas mis fuerzas durante mi*

vida al estudio, explicación y propagación de esta doctrina, según sea conveniente y útil en nuestro país. Esto último admite consideraciones de circunstancias, sobre todo tratándose de ideas que son *esencialmente prácticas y aplicables a la vida individual y pública;* pero sobre todas estas consideraciones es *mi convicción íntima y completa acerca de la verdad de la doctrina de Krause.* Y esta convicción no nace de motivos puramente exteriores, como de la comparación de este sistema con *los demás que yo tenía conocidos,* sino que es producida directa e inmediatamente por la doctrina misma que yo encuentro dentro de mí mismo, y que infaliblemente encontrará cualquiera que sin preocupación, con sincera voluntad y con espíritu libre y tranquilo se estudia a sí mismo, no bajo tal o cual punto de vista aislado, parcial, sino en nuestro ser mismo, uno, idéntico, total» (12).

En estos párrafos está todo Sanz del Río, en bien y en mal. Hombre serio y responsable, nada *dilettante,* con ciertos hábitos intelectuales que le permiten distinguir entre entender y no entender, tiene ciertas nociones de los sistemas alemanes de Kant a Schelling y Hegel, vistos desde fuera, pero el contacto directo con ellos le produce vértigo y tiene impresión de enormes dificultades. Al lado de la absoluta frivolidad con que se habló en España del idealismo alemán hasta muchos años después, la actitud de Sanz del Río es perfecta. Pudo elegir entre informarse externamente de la filosofía alemana y volver hablando de todo y citando bibliografías, o bien estudiar esa filosofía en serio, empezando por alguna parte; y decidió lo segundo. Ahora bien, aquí terminan sus aciertos: eligió como punto de partida el krausismo, y esto fué un error, como se lleva repitiendo, con evidente verdad, cosa

(12) *Cartas,* p. 10-12. Los subrayados son míos.

de un siglo. Pero lo más grave es que se quedó en él, que no hizo siquiera el intento serio de salir del sistema para conocer con igual profundidad otros o plantear de un modo original los problemas. Desde demasiado pronto, desde pocos meses después de llegar a Heidelberg, Sanz del Río tenía la resolución *invariable* de dedicar todas sus fuerzas durante toda su vida al krausismo, y esto con vistas a una profunda transformación de la vida española. El krausismo español ha sido uno de los muchos escolasticismos que han existido en la historia de la filosofía, desde los griegos: la recepción de una doctrina hecha, consistente muy principalmente en un sistema de conceptos que se aplican automáticamente y en una terminología cuyo manejo permite mecanizar la función intelectual y que resulta por eso mismo lo más propio y constitutivo de la doctrina; de ahí las inevitables características del estilo literario, que tanto sorprendió y enojó por su novedad, pero que en lo esencial no hace sino repetir una vez más el mismo fenómeno bien conocido.

Pero no basta con subrayar ese error de Sanz del Río: hay que intentar explicarlo. Creo que la razón principal es doble. En primer lugar, el deslumbramiento producido por una doctrina coherente, conocida desde dentro y en la cual aprendió pronto a moverse con comodidad. En segundo lugar, el carácter de conciliación y síntesis con que se presentaba el krausismo, y su inmediato carácter moral y religioso. Sanz del Río había podido leer ya en Madrid, en su iniciador Ahrens, desde 1836: «Ce n'est que dans le système de Krause que la nature et l'esprit sont considérés comme des êtres essentiellement différents, dont aucun n'est le produit de l'autre, et c'est dans ce système que l'homme est considéré, sous le rapport physique, comme l'être harmonique qui, par l'idée nouvelle et supérieure

qu'il exprime, se distingue de tous les animaux, et forme un ordre à part. De même l'homme, considéré comme esprit, se montre d'un caractère correspondant; capable d'étendre son intelligence, son sentiment, sa volonté sur tout ce qui existe, il se montre aussi dans son existence spirituelle comme un être harmonique; de sorte que, en tant que corps et esprit, il est l'être dans lequel se réfléchissent le monde naturel, spirituel, dans l'ensemble le plus complet» (13).

Y, en efecto, en la primera carta a Revilla, Sanz del Río califica el krausismo de «un sistema que tan esencial y radicalmente trata la ciencia y la vida misma, que puede llamársele una Religión», sin mengua de un carácter tan científico que lleva a Krause a considerar la matemática como la forma de la filosofía (14). La pretensión científica y el espíritu religioso de Sanz del Río se aquietaban a la vez con el «racionalismo armónico», en quien se encarnó para él por vez primera eso que se llama una filosofía.

Menéndez Pelayo reprocha ásperamente a Sanz del Río su elección de Krause, «el primer sofista oscuro, con cuyos discípulos le hizo tropezar su mala suerte», y su olvido de los grandes filósofos alemanes. Y agrega: «Pocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad, gracias a la lobreguez y a la pereza mental de Sanz del Río» (15). Pero esto es absolutamente inadmisible. Admitida la lobreguez y pereza mental de Sanz del Río por haberse atenido a Krause, habría que considerar mayores las de todos los demás, que ni a Krause alcanzaron. Menéndez Pelayo escribe en 1882, 39 años después del viaje de Sanz del Río a Alemania; en tan largo tiempo, bien pudieron los demás estu-

(13) *Cours de Psychologie*, I, p. 118.
(14) *Cartas*, p. 17-18.
(15) *Heterodoxos*, VI, p. 389.

diar, entender y dar a conocer la porción más importante de la filosofía alemana —como se ha hecho del modo más eficaz en nuestro siglo—, pues parece como si Sanz del Río hubiese impedido a sus adversarios leer y entender los libros alemanes, o ir a Alemania y traer cosas mejores que las que él importó. En otro lugar, Menéndez Pelayo insiste de un modo aún más explícito en tan incoherente especie: «Como en España, por una calamidad nacional, nunca bastante llorada, hemos sufrido durante más de veinte años la dominación del tal Krause, ejercida con un rigor y una tiranía de que no pueden tener idea los extraños, algo hay que decir de esa dirección funesta que tanto contribuyó a *incomunicarnos* con Europa, y que de todo el riquísimo desarrollo del pensamiento alemán en nuestro siglo, *sólo dejó llegar a nosotros* la hueca, aparatosa y fantasmagórica teosofía de uno de los más medianos discípulos de Schelling, la ciencia verbal e infecunda que se decora con el pomposo nombre de *racionalismo armónico*» (16). Pero se pregunta uno: bien está que el krausismo no nos comunicara suficientemente con Europa, pero ¿cómo nos incomunicó? Por poco que valga como doctrina, ¿cómo se las compuso para no dejar llegar a nosotros todo lo demás que en Europa había? ¿No será más bien que era más sencillo abominar del krausismo y de sus discípulos que enterarse de verdad de otras doctrinas y, sobre todo, hacer filosofía auténtica? Y hay que añadir que, como veremos en seguida, los krausistas no tuvieron ningún género de poder en España hasta 1868 —meses antes de morir Sanz del Río—, sino más bien lo contrario, estuvieron fuertemente combatidos por el po-

(16) *Historia de las ideas estéticas* (ed. de 1940), IV, p. 267. Los subrayados, aparte de las dos últimas palabras, son míos.

der público y los grupos influyentes, y ni siquiera Sanz del Río desempeñó una cátedra hasta 1854.

«*El pensador de Illescas*»

Recordemos brevemente los pasos de Sanz del Río desde Heidelberg. En octubre de 1844 murió su tío don Fermín del Río; tras obtener una autorización, Sanz del Río volvió a España y se estableció en Illescas con sus dos hermanas, más jóvenes que él, y arregló las cosas para no tener que volver por el momento a Alemania. En otoño de 1845 se creó una cátedra de «Ampliación de la Filosofía» —estupendo título—, y el ministro Pidal la ofreció a Sanz del Río; éste la rechazó por juzgarse con insuficiente preparación y madurez para desempeñarla: caso excepcional que merece un subrayado. Durante diez años, don Julián Sanz del Río residió en Illescas, dedicado a solitaria meditación filosófica en su retiro campesino. De Heidelberg a Illescas, donde trataba de repensar y españolizar —no siempre con fruto— lo que había oído junto al Neckar, lo que había recordado y rumiado trabajosamente en las tardes grises, paseando entre los viejos robles del Schloss, lo que seguía leyendo con afán en los libros que había traído consigo, iluminados por la luz toledana que se filtraba en su gabinete de trabajo, hasta el alto estrado en que solía inclinarse sobre las páginas góticas.

Ortega ha contado que hacia 1912, entre las *Salvaciones* que proyectaba escribir, estaba «*El pensador de Illescas,* en que escamoteaba, fundiéndolos en uno, el San Ildefonso del «Greco», alojado en el Hospital de la Caridad que hay en aquel pueblo, y don Julián Sanz del Río, que vivió allí unos años meditando y haciendo por las mañanas, sobre la gleba toledana, gimnasia sueca. Las dos figuras —agrega— se unen por una dimensión común: recuerde usted la imagen de ese San Il-

defonso. Es un clérigo que tiene la nariz en alto, como un podenco de ideas: las huele en su tránsito ingrávido por el aire, y con una pluma que tiene suspendida en la atmósfera, las punza y las clava como mariposas en el papel blanco que tiene sobre la mesa. Yo no recuerdo un cuadro que represente más estrictamente el Pensador. El *pensoso duca* de Miguel Angel es más bien el Preocupado, y el *Pensador* de Rodin, si piensa, sólo está pensando en el salto de acróbata que va a dar. Por otro lado, alguien a quien preguntaban: «¿Se ha pensado en España, en la España del siglo XIX?», contestaba: «No sé, no sé; pero dicen que hace sesenta o setenta años un señor que se llamaba don Julián Sanz del Río algunas veces se embozaba en su capa y se ponía a pensar» (17).

En 1849, Sanz del Río había presentado al Consejo de Instrucción Pública un *Resumen del Sistema de Filosofía*, que fué desaprobado con suma aspereza. Sólo en 1854 se restableció la cátedra de Historia de la Filosofía en Madrid, y Sanz del Río fué nombrado para ella: su docencia universitaria se inicia a los cuarenta años.

Sanz del Río en la Universidad

Fué a vivir a Madrid, cerca de la Universidad, en la calle de la Estrella; después, siempre buscando las cercanías, en la calle de San Vicente, donde murió. Sanz del Río fué, más que nada, profesor: ésa era su vocación, ése fué su fuerte. Inauguró en España una forma nueva de la docencia, que consistía en enseñar a filosofar, en despertar las posibilidades de los discípulos —los de Sanz del Río lo fueron, no simplemente alumnos—. En la Universidad primero, en la intimidad del *círculo filosófico* con los más próximos, Sanz del Río ejercía una función docente de calidades antes desconocidas. Su

(17) O. *C.*, IV, p. 384-385.

éxito fué muy grande, y trascendió de los estudiantes para llegar a toda una minoría de hombres cultos. En él se daba a la vez un respeto a la libertad intelectual de sus oyentes y el afán proselitista del krausismo. Sanz del Río fué un maestro, es decir, un gran *persuasivo*. Jobit lo ha caracterizado con viveza y rigor:

«Ce que furent alors ses cours nous ne le savons pas exactement. Mais nous savons que son enseignement fut plus ordinairement dogmatique qu'historique. Le Système de Krause en était le centre et l'Histoire de la Philosophie y avait surtout pour but de confirmer l'excellence de ce Système, Krause étant, pour Sanz del Río, le prophète que toutes les autres philosophies avaient annoncé ou préfiguré. C'était, pourrait-on dire, un enseignement eschatologique qui se terminait dans une parousie. Les adversaires de Sanz del Río lui en ont fait de cruels reproches. Ses disciples ne l'en ont que plus admiré et suivi, car il était passé maître dans l'art de conquérir les esprits et les coeurs. Si tout le système de Krause fut par lui entièrement professé, Sanz del Río évitait cependant de donner à ses leçons une allure trop systématique. Il allait et venait, préférant les monographies aux «Cours complets» traditionnels; il prétendait adapter le Krausisme à la mentalité de ses compatriotes, l'utiliser, l'espagnoliser, lui trouver, dans les anciens penseurs de la Péninsule, des parentés et des ressemblances, plutôt que l'enseigner autoritairement et sans nuances; il respectait aussi, par méthode non moins que par conscience, la liberté intellectuelle de ses élèves et voulait, avant tout, apprendre à philosopher. Et tout cela (c'était si nouveau dans l'Université espagnole!) enthousiasmait la jeunesse étudiante et même les hommes mûrs, professeurs, politiciens, littérateurs qui se pressaient aux cours du jeune maître. Mais *avec*

cette douce obstination que nous lui connaissons, il entendait bien, malgré tout ce que l'apologétique officielle de l'École a pu dire, «krausifier» ses auditeurs: il réussit, et le néologisme que nous employons pour désigner son oeuvre a été forgé par l'un des Espagnols qui ont le mieux compris et décrit l'aventure krausiste (Unamuno). Don Julián — comme on l'appelait, avec une respectueuse familiarité, tout espagnole— avait d'ailleurs une autre qualité, qui lui gagnait l'affection des étudiants bien avant qu'il eût convaincu leur intelligence: il était bon, généreux, fidèle; il aimait ses élèves, s'intéressait à leurs travaux, à leur avenir. Il était éducateur avant tout et cherchait à faire des hommes. Il apportait à tout cela une foi d'apôtre, un peu naïve comme tous les enthousiasmes, comme eux aussi puissamment entraînante et conquerante. Ses defauts même servaient à entretenir l'admiration de ses disciples. On voulait imiter cette originalité austère, cette gravité un peu solennelle, ce quelque chose de sacerdotal et de mystérieux que l'ancien séminariste avait gardé de sa formation première, qu'il transportait dans la chaire et que les jeunes professeurs lui empruntaient, parfois avec gaucherie et maladroitement. Bref il était adoré de ses élèves, qui lui vouèrent, par-delà la mort, un culte de qualité rare» (18).

Sanz del Río, que era doctor en Derecho, se licenció y doctoró (1856) en Filosofía, con una tesis sobre *La cuestión de la Filosofía novísima.* Este mismo año se casó en Illescas; antes de los tres años, a comienzos del 59, se quedó viudo. No es fácil saber si hizo algunos viajes a Alemania, en diversas fechas, 1856, 1863 y 1866. Su salud era deficiente: en 1860 tuvo que hacer una cura en Vichy.

Desde 1865, su situación empezó a ser difícil. Ya

(18) Jobit, II, 39-40.

de antiguo, por lo menos desde 1857, la hostilidad de los absolutistas, a los que se empezaba a llamar «neocatólicos» —«neos» en la forma popular del término—, se había hecho sentir. Navarro Villoslada y Ortí y Lara fueron los más violentos. «A l'avant-garde des adversaires du libéralisme universitaire —dice Monseñor Jobit— se trouvait un parti, bien plus politique que religieux, mais affublé d'une dénomination trompeuse: le néo-catholicisme. Les «néos» —comme l'on disait familièrement—, s'élevaient contre tout progrès, toute idée ou doctrine nouvelles. Ils souhaitaient le retour intégral au passé; à la vieille Espagne de l'ancien régime, à l'absolutisme, dont ils n'osaient prononcer le nom mais dont ils servaient la cause» (19). Navarro Villoslada y Ortí y Lara desencadenaron contra los profesores liberales, en especial contra Sanz del Río y sus afines, la famosa campaña de los «Textos vivos». «Tant de coups —continúa Jobit— devaient attirer l'attention de l'Eglise sur les ouvrages de Sanz del Río. Elle les examina avec sérénité. Le *Sistema* ne fut l'objet d'aucune condamnation, et cela se conçoit: prise *à la lettre,* cette philosophie intuitive peut n'être pas dans la ligne traditionnelle de la pensée chrétienne; elle n'est pourtant pas «hétérodoxe» et l'Eglise, plus libérale que ses mauvais défenseurs, la laissa passer. Il n'en fut pas de même de l'*Idéal de l'Humanité,* dont l'enthousiasme pour une mystique humanitaire, encore fort nébuleuse et lourde de conséquences, constituait pour la pensée commune des chétiens un danger que Rome se devait de signaler. La mise à l'index de cet ouvrage, le 26 septembre 1865 (20), ne signifiait pas autre chose que le pé-

(19) Jobit, II, 45-46.

(20) El 4 de setiembre de 1876 fueron incluídas en el Indice las *Cartas inéditas de Sanz del Río,* publicadas el año anterior por Manuel de la Revilla. Estos son los dos únicos libros de Sanz del Río que hayan sido censurados por la Iglesia.

ril qu'il y avait, pour les catholiques, à lire, sans discernement ni autorisation spéciale, un livre ou l'erreur et la vérité se mélangeaient subtilement». (21).

A consecuencia de esto, el gobierno de Narvuez decidió tomar medidas severas contra los profesores en cuestión. El ministro de Fomento, Orovio, decretó el 22 de enero de 1867 que los profesores tendrían que hacer una declaración o juramento de fidelidad a la doctrina católica y a la Reina, y someter toda su enseñanza —libros, cursos, conferencias, etc.— a la censura. Sanz del Río y otros profesores que no quisieron aceptar esta imposición fueron destituídos en mayo. Sanz del Río declaraba que estaba de acuerdo con el fondo, pero no en la forma, y que lo que se exigía de los profesores era ilegal y de carácter político. En realidad, además de esto, Sanz del Río se sentía en profunda disconformidad con el régimen establecido, al menos en la forma que había tomado en aquellas fechas, y había dejado de ser católico ortodoxo: otra cosa es preguntarse hasta qué medida lo había empujado a ello la reacción que su actividad intelectual había suscitado; es cierto que siempre se puede resistir a la tentación, y hay responsabilidad en ceder, pero también la hay, no faltaba más, en tentar a nuestros prójimos, aunque esto último suela olvidarse.

Estos acontecimientos provocaron oposición en el extranjero: de Alemania, del Congreso de Filosofía de Praga, llegaron protestas y muestras de adhesión a Sanz del Río. Este se retiró a la vida privada, a las explicaciones en círculos reducidos, a la preparación de sus obras. En setiembre de 1868, la revolución destronó a Isabel II y dió el poder al Gobierno provisional, que repuso a los catedráticos

(21) Jobit, II, 46-47.

destituídos y ofreció el rectorado de Madrid a Sanz del Río, después el decanato de Filosofía y Letras, cargos que no fueron aceptados. Poco después, el 12 de octubre de 1869, murió Sanz del Río, fuera de la Iglesia, en uno de los momentos de más perturbación intelectual y política de la historia española contemporánea. Dejaba unos miles de reales —nunca tuvo dinero— destinados a dotar una cátedra de «Sistema de Filosofía», que funcionó hasta 1926; algunos libros y artículos publicados, bastantes escritos inéditos, un grupo de amigos y discípulos fieles, una inquietud filosófica orientada por una vía infecunda: más que una filosofía, la conciencia de su necesidad.

Madrid, octubre de 1950.

CINCO AVENTURAS INTERIORES

El itinerario hacia Dios del P. Gratry

LOS esfuerzos hacia el conocimiento metafísico de la Divinidad no se movilizan en Gratry de un modo abstracto, ni siquiera meramente teórico. Es esencial en él la apelación a la historia efectiva de la filosofía en sus intentos de alcanzar racionalmente la realidad divina; es decir, la referencia intrínseca a la historia, realmente acontecida, del camino intelectual del hombre hacia la Divinidad, del itinerario de la mente hacia Dios, entendidos como un proceso histórico. Pero hay que tener también presente otro aspecto de la cuestión: las raíces de la indagación de Gratry en su propia vida, las experiencias personales que lo llevaron, por sus pasos contados, pasos que conviene recoger, al planteamiento filosófico del problema de Dios. Sólo desde este punto de vista adquiere la plenitud de su sentido la teoría lógica y metafísica del conocimiento de Dios, que Gratry formula en su libro capital (1).

El mundo de Gratry

En París, el 1.° de noviembre de 1854, día de todos los Santos, iniciaba Gratry un cuaderno de

(1) *La connaissance de Dieu*, 1853, (Traducción española de Julián Marías, Madrid 1941.)

anotaciones íntimas (2) que empezaba con estas palabras: «Qu'est-ce que cet écrit? Est-ce mon testament? est-ce ma confession générale? est-ce l'histoire de mon âme?» Gratry, a reglón seguido, hace constar que su primer recuerdo serio, de los cinco años, por tanto de 1810, fué una enérgica y profunda impresión de Dios. Esta es la primera aventura, cuyo sentido, claro está, sólo le aparece al recordarla en su edad adulta.

La había narrado, con plena conciencia de su significación, en *La connaissance de Dieu*: «Je me souviens, dans ma première enfance, d'avoir un jour senti cette impression de l'Etre dans sa vivacité. Un grand effort contre une masse extérieure, distincte de moi, dont l'inflexible résistance m'étonnait, me fit articuler ces mots: Je suis! J'y pensais pour la première fois. La surprise s'éleva bientôt jusqu'au plus profond étonnement et jusqu'à la plus vive admiration. Je répétais avec transport: Je suis!... être! être! Tout le fond religieux, poétique, intelligent de l'âme était, en ce moment, éveillé, remué. Une lumière pénétrante, que je crois voir encore, m'enveloppait: je voyais que l'Être est beau, bienheureux, aimable, plein de mystère! Je vois encore, après quarente années, tous ces faits intérieurs, et les détails physiques qui m'entouraient». (3).

Estos detalles los apunta Gratry cuidadosamente en su cuaderno: «En effet, je vois encore clairement le lieu oû j'ai reçu cette grâce, il y a quarante-cinq ans. Je vois encore cette petite cour tout éclairée par le soleil. Je vois la porte que j'essayais d'ouvrir, et devant laquelle je suis resté immobile de surprise et d'admiration, pendant un temps fort

(2) Publicado después de su muerte, bajo el título *Souvenirs de ma jeunesse*, 1874. Cito según la 12.ª edición, París 1925.

(3) *La connaissance de Dieu*, 7.ª edición, 1868, II, p. 168-169.

long pour un enfant. Je vois le petit escalier sur lequel je m'élançai, avec des transports de coeur, pour aller embrasser ma mère: car depuis ce moment je sentis un redoublement d'amour pour elle. Dieu venait de m'inonder de lumière et d'amour. J'avais senti je ne sais quelle certitude triomphante qui m'élevait et me fortifiait. J'avais vu avec enthousiasme la beauté de l'Être et de la vie. Mon esprit plongeait dans une lumière indéfinie, irréfléchie, et mon coeur débordait» (4).

Se trata, claro es, de una fuerte impresión de realidad, revelada en el hecho de la resistencia. (Por los mismos años, otro francés, este hombre ya y filósofo, Maine de Biran, estaba intentando fundar una nueva metafísica en la vivencia de la resistencia y el esfuerzo, y con ello avanzaba profundamente en esa *terra incognita* que hoy llamamos la vida humana.) El niño Gratry —al menos así lo interpreta en su madurez— se da cuenta por vez primera de la realidad ajena e irreductible, y a la vez de sí mismo. La aprehensión de sí propio como realidad es el resultado inmediato de su experiencia. Pero hay que agregar otra cosa: el carácter «positivo» de ella, la fruición y complacencia en lo real, que se manifiesta resueltamente *sub specie boni*. Importa subrayar esto, porque condiciona el pensamiento ulterior de Gratry, y porque muestra al mismo tiempo cómo está abierto a diversas posibilidades el encuentro radical con la realidad, y no sólo al temple negativo del que parten sin más, como si fuese a la vez obvio e inevitable, algunas actitudes filosóficas recientes.

Sin embargo, no se piense en una predisposición religiosa procedente de la educación: todo lo contrario. Los padres de Gratry no eran religiosos, y ejercieron sobre él gran influencia, sobre todo su

(4) *Souvenirs de ma jeunesse*, p. 3.

madre, sólo diecisiete años mayor que él, y a quien Gratry admiraba y quería entrañablemente. Por lo demás, la situación social del mundo en que Gratry se había desenvuelto era en realidad irreligiosa; la falta de estimación del clero llegaba hasta el desprecio: «J'avais été élevé, sauf l'époque de ma première communion —escribe Gratry—, dans le mépris et dans l'horreur des églises et des prêtres. Je n'oublierai jamais qu'à dix ans, la vue d'un prêtre dans ses habits sacerdotaux était pour moi l'objet le plus odieux et le plus effrayant. Cette disposition ne fut pas entièrement détruite par ma première communion, et je ne puis rendre l'impression que produisit sur moi, peu de temps après, la vue d'une procession. Les chantres que je regardais comme des prêtres; leur figure, leur tenue, leur ton, leur voix, leur chant lourd, dénué de tout sens, de tout coeur, de tout esprit, de toute beauté; l'air dévot et hypocrite de plusieurs visages, les chapes, le serpent, les bonnets pointus, tout ce spectacle faillit, en une heure, me faire perdre la foi. Est-ce là, me disais-je, le costume de la vérité, le culte de Dieu? (5).

A esa impresión lamentable, escandalosa en el sentido más literal del término, se unía una presión social. Durante toda la primera mitad del siglo, dice Gratry, la mayoría de los hombres perdían la fe en Francia, en las clases alta y media, durante los años de colegio. Además, los jóvenes y los adolescentes románticos de tiempo de Luis XVIII y Carlos X, en una época de reaccionarismo oficial, eran, por eso mismo, revolucionarios; y esa doble situación los llevaba a la hostilidad frente a la Iglesia, que aparecía a sus ojos vinculada al Estado y puesta a su servicio. «Comme presque tous les jeunes gens de cette époque, nous maudissions la Charte et les Bourbons, nous admirions les carbonari et les

(5) *Ibid.*, p. 20-21.

sociétés secrètes; l'Église n'était à nous yeux qu'une officine de mensonge se liguant avec la tyrannie des princes pour abrutir les peuples. Nous étions fous» —comenta el Gratry de cincuenta años, después de haber asistido a dos revoluciones y a la implantación del Segundo Imperio— (6).

A los diecisiete años, no sólo se había alejado de la religión, sino que su sinceridad y apasionamiento lo habían llevado a «un gran celo de propaganda irreligiosa» (7). Todavía algún tiempo después agrega que desde hacía cinco años no había hablado ni una sola vez a un sacerdote o a un cristiano; los sacerdotes le seguían inspirando el mayor desprecio, el lenguaje devoto habitual le producía una repulsión insuperable; como consecuencia de ello, no ponía el pie nunca en la iglesia (8). En esta situacion acontecen al joven Gratry unas cuantas experiencias, ciertas aventuras íntimas, pudiéramos decir, que se enlazan con la de su infancia —ésta viene a ser como un trasfondo o supuesto de todas las demás— y provocan en su vida una crisis profunda: el redescubrimiento de la fe y su decisión ulterior de dedicarse a la religión católica. La historia de este proceso es de sumo interés, pero aquí sólo quiero detenerme en el carácter *metódico* — digámoslo así— de esas experiencias, correlato vital de la doctrina filosófica de su madurez.

El horizonte de la vida

En otoño de 1822, Gratry, recién vuelto al colegio Henri IV, en París, se abandona una noche a la imaginación de su porvenir. Está en un momento de plenitud juvenil —no olvidemos la precocidad de Gratry, multiplicada por la precocidad histórica

(6) *Ibid.*, p. 24.
(7) *Ibid.*, p. 24.
(8) *Ibid.*, p. 50-51.

que le correspondía como romántico—: salud, fuerza, vigor intelectual, amigos, padres felices, éxitos escolares y «una rosa artificial, fragmento de un prendido de baile», que un día le habían dado y desde entonces llevaba siempre consigo. Gratry anticipa imaginativamente el futuro: premio de honor en filosofía el año siguiente, estudios de derecho, fama como abogado, éxitos literarios, la Academia francesa, tal vez la gloria, una casa de campo junto a París, el amor, el matrimonio. «En ce moment —agrega—, Dieu me donna une imagination étonnante de lucidité, de fécondité, de mouvement et de beauté. Je voyais se dérouler ma vie d'année en année dans un bonheur croissant; je voyais les personnes, les choses, les événements, les lieux... Tout le bonheur possible de la terre était concentré là. Mais cette contemplation avait son progrès. Tout allait toujours de mieux en mieux: et je disais toujours: Encore! encore! après! après!... L'étincelant soleil qui, un instant avant, dorait mon imagination, commençait à donner une tout autre lumière. Un large et noir nuage passait devant le soleil. Tout pâlissait, et il fut inévitable de dire: Après tout cela, moi aussi je mourrai! Il viendra un moment où je serai couché sur un lit, et je m'y débattrai pour mourir, et je mourrai et tout sera fini. Dieu donnait toujours à mon imagination la même force. Il me fit voir, et sentir et goûter la mort, comme il venait de me faire voir, sentir et goûter la vie. Il est impossible d'exprimer avec quelle vérité je vis la mort, je la sentis toute entière. Elle me fut montrée, donnée, dévoilée» (9).

La imaginación, abandonada a la sucesión real de la vida, conduce a Gratry a la consideración de las ultimidades. Lo que en otro lugar (10) he llama-

(9) *Ibid.*, p. 32-37.
(10) *Miguel de Unamuno*, 1943, cap. III.

do «la anticipación imaginativa de la muerte», no el «simple contar con ella», es lo que da su eficacia al conocimiento —de otro modo trivial y sin consecuencias— de que «tenemos que morir»; conviene tener esto presente, porque sólo el carácter concreto de esa visión, que excede enormemente de la simple «noticia», explica su sentido y sus efectos.

Esta consideración lleva a Gratry a la vivencia de la nihilidad de las cosas: «Je ne suis plus... plus de soleil, plus d'hommes, plus de monde! plus rien!» (11). Y la reflexión de la universalidad de esa situación, la evidencia de que así acontece a todas las generaciones, unas tras otras, lo pone finalmente en presencia del *absurdo*: «Personne ne s'en inquiète, on passe sans s'informer de rien!... à quoi servent donc des apparitions d'un instant au milieu de ce fleuve qui passe? Pourquoi passe-t-on? Pourquoi est-on venu? A quoi bon? J'étais désespéré. Je regardais toujours avec terreur l'abominable et insoluble énigme. Le désespoir alors me porta à rassembler mes forces, à chercher quelque part quelque ressource. Se peut-il que ce soit là tout? Se peut-il que tout soit absurde, inutile et dénué de sens? Les choses ont-elles un sens, et quel est-il? Si ce n'est pas là *tout,* où est le reste et à quoi sert ce que je vois?» (12).

Esta es la raíz concreta de la acción intelectual de Gratry. Por eso su filosofía no es abstracta ni meramente cuestión intraintelectual, sino que está condicionada y movilizada por una auténtica necesidad vital, al sentirse perdido y tener que buscar un asidero. En esta situación, cabían para Gratry dos soluciones inauténticas; una, el abandonarse a esa nihilidad y ese absurdo; la otra, la apelación automática a una Divinidad, que elimine mecánicamen-

(11) *Souvenirs de ma jeunesse,* p. 37.
(12) *Ibid.,* p. 38-39.

te el problema decisivo. La reacción de Gratry no es ni una ni otra, y consiste en tomar en cuenta los dos términos de la cuestión, pero justamente en tanto que problemáticos: «Je ne voyais aucune reponse a ces questions mais je commençais à penser à Dieu» (13). Gratry cuenta que se recogió en sí mismo, entró en lo que Unamuno llamaría después «el hondón de su alma», y que de ese fondo salió un grito agudo, redoblado, desgarrador, penetrante, capaz —dice— de alcanzar a los últimos límites del universo y resonar más allá en el vacío, o en Dios —agrega—, si el universo está envuelto por Dios. «O Dieu! ô Dieu! criais-je, et je ne criais pas seul» (14). Gratry sintió que no había gritado en vano, que había o habría una respuesta; entreveía que la solución *sería* la religión, pero esto le parecía «soso» (*fade*) y no le interesaba. «Seulement —concluye—, j'étais sorti du désespoir, je sentais que la vérité existait, que je la connaîtrais, que j'y consacrerais ma vie entière» (15).

Esta es la primera aventura íntima de la adolescencia de Gratry. ¿Cuál es —podemos preguntarnos ahora— su precipitado conceptual? A mi juicio, se pueden distinguir cuatro momentos: 1) Implección —en el sentido de los fenomenólogos— de la propia vida, que deja de ser mentada en hueco y mecánicamente para ser captada en su concreción y en su *movimiento*. 2) Aprehensión de esa vida en su *totalidad*, y por tanto, presencia de los últimos términos o *ultimidades*. 3) Comprensión de la radical *deficiencia*, inanidad y nihilidad de esa realidad humana y, por tanto, del mundo como tal. 4) Versión *problemática* —quiero decir, sin resolver por lo pronto su resultado— a *la* realidad en cuanto tal, para buscar una certidumbre —de uno u otro signo— de orden intelectual, fundada en la vivencia

(13) *Ibid.*, p. 39.
(14) *Ibid.*, p. 40.
(15) *Ibid.*, p. 40.

de que *la verdad existe*. Es fácil ver las conexiones de este punto de partida con el torso de la filosofía de Gratry; y esto es lo que permite considerarlo como un efectivo punto de partida.

La amenaza de la aniquilación

La segunda de estas experiencias tiene un alcance más restringido, pero es significativa. Representa, con singular plasticidad y energía, en forma sensible, la vivencia de la falta de realidad, lo que pudiéramos llamar el comienzo de la aniquilación. Por la misma época, dice Gratry, un sueño le produjo una viva impresión: «Je me voyais étendu sur mon lit, dans ma chambre; et moi, qui alors aimais tant l'énergie, la force physique et morale, je voyais mon corps tout ramolli et mes chairs cuites, en quelque sorte, par je ne sais quel feu mauvais. Une voix intérieure me disait que c'était le feu du péché. Mes mains, tojours dans ce rêve, se portèrent ça et là sur mon corps, et tout fléchissait; j'enlevais des morceaux de chair, sans douleurí je découvrais les os, toujours sans douleur! cette absence de douleur était quelque chose d'effroyable! Je me réveillai d'horreur; je me retrouvai vivant, entier, sensible, mais je compris la vérité du rêve, et j'en conservai une profonde et salutaire impression» (16).

Ese cuerpo blando, que cede y se deshace —sin resistencia—, tan sobrecogedoramente descrito por Gratry, pasivo e inerte, es una especie de antítesis del cuerpo glorioso; y la destrucción progresiva, no ya sin resistencia física, sino sin dolor siquiera, como algo horriblemente estúpido y absurdo, traduce con fuerza insuperable el «temple» imaginativo de la degradación de la propia realidad y la abrumadora amenaza de la aniquilación.

---

(16) *Ibid.*, p. 49.

Al año siguiente, en 1823, Gratry tuvo un encuentro con un muchacho de su edad, en el mismo colegio donde seguía sus estudios. Fué el primer contacto con un cristiano serio y sincero, de fe viva y mente clara, y poco después, bajo su influencia, Gratry decidió buscar un confesor. Algún tiempo después, recobrada ya la fe católica, recibió la comunión. Y aquí se inserta la tercera experiencia, aquella que acusa más enérgicamente su huella en la teodicea de Gratry.

Después de la comunión no siguió ningún efecto de los que Gratry esperaba: «Mais, après un silence, et comme un calme plat d'une heure environ, rentré chez moi, je sentis s'élever dans mon âme la plus furieuse tempête, et le plus terrible combat entre la foi pleine et l'incredulité radicale, entre la lumière pure et les ténèbres absolues. Ce fut si fort que ce devint presque une visión. Je vois encore dans le coin de ma chambre que regardaient mes yeux, une sorte de colonne double, lumière éclatante d'un côté, ténèbres épaisses de l'autre: et, dans le premier moment, nul amour de la lumière, nulle horreur des tenèbres, mais pleine indifférence. Je fus tenu en équilibre parfait pendent un quart de minute. Ce fut peut-etre le moment le plus solennel de ma vie! je dus choisir par ma liberté seule. Je sentis le moment ou j'allais pencher du côté de l'absolue incrédulité... Heureusement, un très faible mais très difficile mouvement de ma volonté libre qu'aucune grâce, aucune force ne semblait appuyer, que Dieu semblait avoir abandonnée à son néant, un imperceptible mouvement, dis-je, mouvement tout libre, d'esprit et de coeur, m'inclina légèrement de l'autre côté, et de là je m'élançai avec transport dans la lumière, tendant les bras à Dieu, et lui disant:

«C'est vous que je veux!» (17). Fué —dice Gratry— la última tentación sería contra la fe.

Esta esencial libertad de elección, este movimiento libre que se enfrenta con la realidad entera para decir sí o no, es un tema constante del pensamiento de Gratry; y en esta confidencia autobiográfica encontramos la raíz de su idea decisiva de ese resorte que pone en marcha el conocimiento de Dios y cuya inversión radical es el origen concreto del ateísmo efectivo.

La realidad del bien

Por último, quiero recordar una minucia, recogida por Gratry en las memorias de su mocedad, y que me parece completar los elementos vitales que sirven de base a su teoría del conocimiento de Dios. Después de una crisis de áridos y profundos sufrimientos, de esterilidad y casi desesperación, un día encontró —dice— un momento de consuelo, por hallar algo perfecto y acabado. La anécdota es mínima, y por eso mismo reveladora: «C'était un pauvre tambour qui battait la retraite dans les rues de Paris; je le suivais en rentrant à l'école, le soir d'un jour de sortie. Cette caisse battait la retraite de telle manière, du moins en ce moment, que, si difficile et chagrin que je fusse, il n'y avait absolument rien à reprendre. On n'eût pu concevoir plus de nerf plus d'élan, plus de mesure et de netteté; plus de richesse dans le roulement; le désir idéal n'allait pas au-delà. J'en fus surpris et consolé. La perfection dans cette misère me fit du bien; je le suivis longtemps. Le bien est donc possible, me disais-je, et l'idéal parfois peut prendre corps!» (18).

Esta escena del tambor que redobla insistentemente en las calles de París y realiza la perfección

(17) *Ibid.*, p. 69-70.
(18) *Ibid.*, p. 100-101.

dentro de su limitación extrema, esta mínima ejemplificación del bien y de la perfección en lo más humilde, una elemental música callejera en el más tosco de los instrumentos, significa simplemente el punto de apoyo de todo el procedimiento intelectual que llevará a Gratry hasta el conocimiento de la Divinidad misma. El punto de partida que la inducción, como explica a lo largo de toda su obra, rebasa para llegar a otra realidad. El fundamento real, con su perfección ciertamente finita, pero real también, que permite elevarse a la omnímoda y absoluta perfección de la infinitud divina. Y todo ello parece vivido, no simplemente pensado, y por ello las palabras de Gratry nos transmiten el encanto de la escena en que se siente arrastrado, absorbido por el mágico redoble a través de las calles oscuras del viejo París romántico.

Pero todo esto no son sino los documentos que permiten rastrear la génesis, en la mente de Gratry, de su teoría metafísica del conocimiento de Dios y radicarla así en una situación histórica y en una vida personal (19).

Madrid, febrero de 1951.

---

(19) Cf. Julián Marías: *La filosofía del Padre Gratry*, 2.ª edición, Buenos Aires 1948.

LA TEORIA DE LA INDUCCION EN GRATRY

LA teoría de la inducción es el punto central de la lógica de Gratry y aun de toda su filosofía, en la medida en que en ella convergen los resultados de su teoría de la persona y los resortes que permiten llegar al conocimiento racional de Dios. En su libro *La connaissance de Dieu,* Gratry insiste especialmente en la importancia y el alcance del método dialéctico o inductivo; y, fiel a su procedimiento habitual, muestra en detalle cómo todos los filósofos «de primer orden», desde Platón hasta Leibniz, se han servido de él —en mayor o menor grado y en distintas formas— para probar la existencia de la Divinidad y conocer sus atributos. Pero es en la *Lógica,* como era de esperar, donde Gratry expone en detalle su doctrina. Todo el libro IV (1) está dedicado a la «Inducción o procedimiento dialéctico»; pero, además, trata del mismo tema en el prefacio y en la introducción que agregó a la 5.ª edición de su *Logique* (2), y tambien un apéndice polémico contra las críticas de Saisset (3); por tanto, cerca de 400 páginas. Sorprenderá que, a pesar de esto, Gratry no aparezca ni aun mencionado en libros como el de Lachelier (4) sobre la inducción, publicado en 1871, tres años des-

(1) *Logique* (1855; 5.ª ed. 1868), II, págs. 1-198.

(2) *Ibidem,* I, págs. 1-145.

(3) *Ibidem,* II, págs. 431-472.

(4) Jules Lachelier: *Du fondement de l'induction* (1871),

pués de esa 5.ª edición de la *Logique*, o los grandes libros históricos de Brunschvicg (5), etc.

No todo es igualmente interesante en esas 400 páginas de Gratry. Aparte de ciertos desarrollos polémicos que no son del caso, el planteamiento del problema de la inducción en Gratry está afectado por tres factores que a veces contribuyen a enturbiarlo: el primero es la imprecisión de la lógica de mediados del siglo XIX, a la que tiene que referirse Gratry para encontrar apoyos de su punto de vista (6); el segundo, la excesiva vigencia que para él tiene el modelo del conocimiento matemático, y que lo lleva a subordinar su exposición a las conexiones con el cálculo infinitesimal, aunque tiene clara conciencia de que la teoría de la inducción es algo autónomo y superior a sus posibles aplicaciones o derivaciones matemáticas; el tercero —que inicialmente es una virtud—, la tendencia de Gratry a buscar antecedentes de su pensamiento en la historia de la filosofía; esto lo conduce a ciertas aproximaciones y hasta identificaciones algo violentas de doctrinas que, aun teniendo un núcleo común, son dispares, y todo ello quita claridad y rigor a la línea más viva y eficaz de su pensamiento. Aquí me limitaré a recoger lo más importante de la fundamentación histórica que Gratry da a su teoría de la inducción, para exponer después en sus rasgos más precisos y originales esa misma teoría del procedimiento inductivo o dialéctivo.

La dialéctica platónica. — Según el testimonio

---

(5) León Brunschvicg: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927); *Les étapes de la philosophie mathématique* (1930).

(6) Gratry se refiere a las obras de Whewell: *History of the Inductive Sciences (1837)* y *Philosophy of the Inductive Sciences founded upon their History* (1840); a Hamilton: *Fragments de philosophie* (trad. de L. Peisse); a Royer-Collard: *Oeuvres de Reid*, t. IV; y, sobre todo, a Apelt: *Die Theorie der Induktion* (1854).

de Jenofonte (7) y de Aristóteles (8), la inducción procede de Sócrates; el primero usa el verbo ἐπαναγεῖν ; Aristóteles afirma que debemos a Sócrates dos cosas: los razonamientos inductivos y la definición universal (τοὺς τ' επακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου); y agrega que ambas cosas pertenecen al principio de la ciencia. Estas primeras vislumbres socráticas aparecen maduras en Platón. Gratry hace una densa y penetrante exposición (9) de la esencia del proceso en que consiste la dialéctica platónica.

Gratry se basa principalmente en las últimas páginas del libro VI de la *República* y las primeras del VII, sobre todo los comentarios y explicaciones del mito de la caverna; y refuerza su tesis con testimonios de otros diálogos platónicos. «Il existe —dice Gratry (10)— une page de Platon, qui nous semble n'avoir jamais été comprise, et dont, en tout cas, on n'a jamais tiré ce qu'elle renferme. C'est celle oú il décrit ce qu'il appelle le procédé dialectique (διαλεκτικὴν τὴν πορείαν), et la loi de ce procédé (ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως), et le terme de ce procédé (τέλος τῆς πορείας).» Voy a citar esa página, tal como lo hace Gratry, conservando en griego las expresiones decisivas (11).

(7) *Memorables*, IV, 6, 13.
(8) *Metafísica*, XIII, 4.
(9) *Logique*, II, págs. 1-16.
(10) *Ibidem*, págs. 3-4.
(11) *República*, 510 *b*-511 *d*. Cito la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (Madrid, 1949); pero he de advertir que la palabra *hipótesis* ha de entenderse en su sentido griego de «supuesto» o «punto de partida», no en el que suele tener en castellano. Gratry advierte *(Logique*, II, pág. 8): «Il est bien entendu que le mot grec ὑπόθεσις signifie *point de départ*. Si l'on traduit ce mot par le mot français *hypothèse*, on fait un contre-sens, et l'on ne comprend point cette page fondamentale. Platon et Aristote entendent par *hypothèse* un point de départ positif, dont l'existence est donnée.» E invoca el texto de Aristóteles *(Segundos Analíticos*, I, 2): «La tesis que establece cualquiera de las dos partes de la enunciación, pongo por ejemplo, que algo es o que algo no es, es una hipótesis; y

«—Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

—¿Cómo?

—De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis (ἐξ ὑποθεσεων), y encaminándose así no hacia el principio (οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη)sino hacia la conclusión (ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν); y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθεσεως ἰοῦσα)y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría.

—No he comprendido de modo suficiente —dijo — eso de que hablas.

—Pues lo diré otra vez —contesté—. Y lo entenderás mejor después del siguiente preámbulo. Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis (ὑποθέσεις), procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten (ἐκ τούτων

---

la que no reúne esta condición es una definición.» Este pasaje lo comenta Trendelenburg (*Elementa logices Aristoteleae*, 6.ª ed., 1868, ad § 66), dicendo. «Est enim θέσις vel definitio, quae ponit quid res sit, vel ὑπόθεσις , quae ponit aliquam rem esse vel non esse, ut esse motum, non esse vacuum... Quidquid igitur aut rem esse aut non esse postulat, Aristoteli est ὑπόθεσις .» Y, por último, G. R. G. Mure comenta su traducción del pasaje de los *Segundos Analíticos* (Oxford, 1928) con esta nota: «*Hypothesis* to Aristotle and Plato means an assumption not calling for proof within the sphere of the special science in which it functions, not a *working hypothesis*.»

δ' ἀρχόμενοι) las sucesivas y constantes deducciones διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως), que les llevan finalmente, a aquello cuya investigación se proponían.

—Sé perfectamente todo eso —dijo.

—¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles (τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι), acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurriendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes (ὡς εἰκόσιν) en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera, sino por medio del pensamiento (τῇ διανοίᾳ)?

—Tienes razón —dijo.

—Y así, de esta clase de objetos decía yo que era inteligible, pero que en su investigación se ve el alma obliga a servirse de hipótesis (ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένη χρῆσθαι), y como no puede remontarse por encima de éstas (οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν), no se encamina al principio (οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν), sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables.

—Ya comprendo —dijo—; te refieres a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

—Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón (αὐτὸς ὁ λόγος) valiéndose del poder dialéctico (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis (ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις), es decir peldaños y tram-

polines (οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς) que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών) y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen, hasta que, de ese modo, descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

—Ya me doy cuenta —dijo—, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis (αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί); pues aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento (νοῦν) de esos objetos, que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento, pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.

—Lo has entendido —dije— con toda perfección.»

Este es el texto platónico que sirve de base a Gratry, el cual lo confirma con la apelación a toda una serie de ellos procedentes del resto de los diálogos (12). ¿Qué se desprende de estos pasajes de

(12) Para facilidad del lector, doy aquí sus referencias, pues su transcripción sería demasiado extensa: *Sofista*, 253 *e*; *República*, 534 *e*, 533 *c*; *Fedón*, 101 *c*; *Parménides*, 136 *e*; *Eutidemo*, 290 *c*; *Fedón*, 176; *República*, 522, 523, 515 *b*, 518 *c*, 532,

Platón, efectivamente poco utilizados y no siempre —ni siquiera hoy— bien entendidos? (13).

Platón distingue dos procedimientos de la razón. En el primero, como en el segundo, se parte de ciertos datos a los que se llama *hypothéseis*, y que son, como traduce bien Gratry, «puntos de partida», mejor todavía, *supuestos*. Estos supuestos tienen un carácter real, no son «hipótesis», suposiciones provisionales de mero valor metódico, «wor-

(13) Pueden verse precisiones de interés en el libro de Victor Goldschmidt: *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique* (1947), que tiene el acierto de poner en relación con los pasajes citados de la *República* la Carta VII —sea auténtica o no lo sea—. A pesar de su considerable y minuciosísimo trabajo, Goldschmidt no se libra de cierta confusión en el punto decisivo. Por supuesto, emplea la equívoca expresión «hipótesis»; en segundo lugar —y esto es más grave—, toma la hipótesis como definición, a pesar de cuanto hemos visto en la nota anterior, hasta el extremo de hablar de «hypothèse-définition»; pero, sobre todo, anula formalmente la peculiaridad de la dialéctica, que consiste en rebasar las *hypothéseis* para elevarse a un principio no contenido en ellas *(arkhè anhypóthetos)*. Goldschmidt, en efecto, escribe (página 10): «Cette hypothèse de départ et dont le géomètre ne rend plus compte est la *définition*. Une fois *la définition supposée vraie*, il en déduit les qualités du cercle —non l'essence!—, constituant ainsi cette science obscure qui se place au quatrième rang des modes de connaissance. La démarche géométrique serait donc la suivante: image, définition, science (au sens du quatrième mode). Le dialecticien, lui, procède comme le géomètre jusqu'à ce qu'il arrive à l'*hypothèse-définition*. Mais au lieu de passer alors immédiatement et sans retour aux conséquences, il s'élève *progressivement d'hypothèse en hypothèse* jusqu'a aboutir au «principe du tout», «à la partie la plus lumineuse de l'être», l'essence; de là seulement il redescend vers les conclusions (science «parfaite»).» (Los subrayados son míos.) Y lo curioso es que cita como apoyo de su frase «progresivement d'hypothèse en hypothèse» el texto de Platón (511 *b* 6), en que éste describe el uso de las *hypothéseis* como «peldaños y trampolines».

En cambio, ha visto perfectamente el sentido de la dialéctica, y concretamente de este pasaje de la *República*, Joseph Moreau: *La construction de l'idéalisme platonicien* (1939), que escribe: «Le texte de *Rep.*, VI, 511 *bc*, distingue nettement deux moments de la dialectique et caractérise métaphoriquement la nature intellectuelle de chacun d'eux; le premier est une ascension; il consiste à s'élever *d'un bond*, les hypothèses servant

king hypotheses». Por esto no son definiciones, en las cuales falta justamente el carácter de posición real; y sólo puede inducir a esta confusión el hecho de que, en cierto tipo de objetos, la definición es ya la posición de su tipo de «realidad». Hasta aquí lo que es común en ambos procedimientos; pero ahora empiezan las diferencias.

La función de esos supuestos o *hyphothéseis* no es la misma. En el primer caso son principios (*arkhaí*), y el pensamiento avanza hacia las consecuen-

---

de tremplin, assez haut pour saisir le principe inconditionné; le second consiste, après avoir touche le sommet, à redescendre en se soutenant aux conditions succesives qui y sont suspendues (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων). Dans ce *saut en hauteur suivi d'une descente le long d'une corde à noeuds*, il est aisé de reconnaître le caractère *intuitif* de la dialectique ascendante, le caractère discursif de la dialectique descendante» (página 346, nota; los subrayados son también míos; léase, por lo demás, todo el capítulo VII). Por cierto, ni Goldschmidt ni Moreau parecen conocer a Gratry.

Puede verse también el libro de Goldschmidt: *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* (1947), sobre todo el apartado sobre «Paradigme et induction» (págs. 92-97).

Por su parte, León Robin: *Platon* (1938), págs. 84-85, advierte certeramente. «Tandis que la méthode des sciences et, en particulier, celle des mathématiques, consiste à prendre pour point de départ un «posé» ou un «supposé» *(hypothèsis)*, dont on ne rend raison ni à autrui ni a soi-même, et à observer si «ce qui en résulte» *(symbaïnonta)* s'accorde avec ce point de départ ou bien le ruine, de son côté la méthode de la dialectique n'y voit nullement un «principe»: pour elle il y a là seulement «un point d'appui pour s'élancer en avant», jusqu'à un terme que Platon appelle «anhypothétique», c'est-à-dire qui ne se suppose plus, mais qui s'impose en tant qu'il est inconditionnel et se suffit à lui-même... Ainsi, la démarche capitale du dialectien sera celle qui consiste, justement parce qu'on n'est pas satisfait, à s'élever «vers le haut», «encore plus haut» (VI, 511 *a; Phédon*, 101 de), et jusqu'a ce qu'on ait atteint, si on le peut, le fondement inconditionnel et parfaitement assuré auquel on aspire. C'est donc la marche *ascendante (épanodos)* qui est spécifique de la dialectique».

Estas citadas, tomadas de la bibliografía francesa reciente sobre Platón, y aducidas en orden inverso al cronológico, resultan significativas respecto al estado actual de las ideas sobre este punto, tan dificultoso como importante.

cias o conclusiones de esos principios; es decir, *deduce* de ellos, por vía de identidad, lo que estaba ya contenido implícitamente en ellos. En el segundo caso, que es la dialéctica *sensu stricto*, la razón parte igualmente de supuestos —que en última instancia son sensibles—; pero los usa de otro modo: no como principios, sino como meros puntos de apoyo, trampolines para lanzarse a algo que excede totalmente de ellos, que no está contenido en ellos. En lugar de proceder por vía de identidad, avanza por vía de trascendencia; y en lugar de buscar consecuencias incluídas en los supuestos, se eleva a un *principio* incondicionado, no contenido en ellos (*arkhè anhypóthetos*), y que, por tanto, los trasciende. Sólo entonces, desde este principio, desciende la razón, por vía de consecuencia, de idea en idea; y a esta función de hacer comprensibles y justificadas las cosas *desde el principio primero* es a lo que llama Platón *dar razón (lógon didónai)* (14).

En el libro VII de la *República*, añade Platón nuevas precisiones sobre la dialéctica, a la vez que subraya sus dificultades y lo penoso que resulta comprender en qué consiste (15). Platón dice que cuando uno «se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible» (16). Y afirma enérgicamente que no hay otro medio que la dialéctica para llegar a esas realidades verdaderas: «La facultad dialéctica es la única que puede mostrarlo..., y no es posible llegar a ello por ningún otro medio» (17). Las demás ciencias, la geometría y las demás, sólo tienen el sueño del

(14) *República*, 510 *c*; 533 *c*.
(15) Cfr. 531 *b*-533 *e*.
(16) 532 *a*-*b*.
(17) 533 *a*.

ser, pero no son capaces de contemplarlo en vigilia, porque usan los *supuestos* dejándolos intactos y no pueden *dar razón* de ellos (18). «El método dialéctico —concluye— es el único que, echando abajo las hipótesis (más exactamente, anulando los supuestos o puntos de apoyo), se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal (*en borbóroi barbarikôi*), lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas» (19).

En estos términos, como vió con perspicacia Gratry, formula Platón su teoría del método dialéctico, en el cual son las cosas sensibles y los objetos accesibles a la *diánoia* los que nos *inducen* a elevarnos, trascendiéndolos, a la verdadera realidad de las ideas y, sobre todo, del bien.

La inducción aristotélica. — «Chacun sait — dice Gratry— assez qu'Aristote est le législateur du syllogisme; mais on ignore vulgairement combien il a parlé de l'induction» (20). Todavía los libros más recientes pasan por alto casi totalmente la teoría aristotélica de la inducción. Copleston, por ejemplo, dice: «The analysis of deductive processes he carried to a very high level and very completely; but he cannot be said to have done the same for induction» (21). Rivaud, por su parte, afirma: «les *premiers Analytiques* représentent l'induction(ἐπαγωγή) comme une forme du syllogisme imparfait, dialectique ou rhétorique» (22). Y uno y otro despachan la cuestión con unas pocas líneas imprecisas.

Gratry hace una exposición minuciosa, apoyada en los textos originales, de las ideas de Aristóteles sobre la inducción. La razón tiene dos pro-

---

(18) 533 *c*.
(19) 533 *c-d*.
(20) *Logique*, II pág. 16.
(21) F. Copleston, S. J.: *A History of Philosophy*, I (1947), pág. 282.
(22) A. Rivaud: *Histoire de la Philosophie*, I (1948), p. 254.

cedimientos: silogismo e inducción. Unos razonamientos son silogísticos y otros inductivos; ambos procedimientos son los orígenes de todo lo que aprendemos, las fuentes de toda creencia o convicción (*pístis*), y de uno y otro procede toda ciencia y toda demostración (23).

¿Qué es la inducción? La inversa del silogismo: el silogismo lleva a las conclusiones para las cuales se da un término medio (*méson*); la inducción, a aquéllas en que no hay término medio. El silogismo parte de lo universal; la inducción, de lo particular; pero aquel universal sólo puede obtenerse por inducción. La inducción es el paso de lo particular a lo universal, y muestra éste a la luz de lo particular; da, pues, el principio (*arkhé*) y el universal (*kathólou*), mientras que el silogismo parte de los universales. Los principios del silogismo son las mayores; pero éstas no se obtienen por vía silogística, sino por inducción, que es la vía que conduce a los principios (*epì tàs arkhàs hodós*), el procedimiento que encuentra la proposición primitiva, a la que no conduce ningún intermediario. La deducción, pues, no basta; la inducción es necesaria para hallar las proposiciones primeras (*tà prôta*), cuando no hay intermediario, a pesar de que toda disciplina viene de algún conocimiento anterior (24).

Partiendo de estos elementos, Gratry cita y analiza el capítulo final de los *Segundos Analíticos*, «resumen de la Lógica de Aristóteles». Después de exponer la teoría del silogismo y la demostración,

---

(23) *Logique*, II, págs. 16-17. Los textos aristotélicos citados por Gratry son: *Primeros Analíticos*, II, 23; *Segundos Analíticos*, I, 1; I, 18; *Tópicos*, I, 8; I, 12; *Etica a Nicómaco*, VI, 3; *Retórica*, I, 2.

(24) *Logique*, II, págs. 17-19. Los textos citados son: *Primeros Analíticos*, II, 23; *Segundos Analíticos*, I, 18; *Tópicos*, I, 12; *Segundos Analíticos*, I, 1; *Etica a Nicómaco*, VI, 3; *Segundos Analíticos*, I, 23; *Primeros Analíticos*, II, 23; *Segundos Analíticos*, I, 3; II, 19.

y, por tanto, de la ciencia demostrativa (*epistéme apodeiktiké*), Aristóteles tiene que preguntarse por los principios, cómo se conocen y cuál es el hábito (*héxis*) que los da a conocer. No es posible saber mediante demostración si no se conocen los primeros principios inmediatos; la aprehensión de éstos es el problema; hay que ver en qué medida se trata en un caso y en otro de *epistéme*. Aristóteles tropieza con la dificultad doble de que ese conocimiento sea innato o adquirido y venido de fuera: si es innato, ¿cómo poseemos sin saberlo algo más preciso y riguroso que la demostración?; y si no lo poseemos, ¿cómo podemos aprender sin un conocimiento previo? Ni son innatos los principios, ni nos vienen de fuera, sino que tenemos una cierta facultad o potencia (*tina dynamin*), que poseen todos los animales, y que es la que en ellos se llama sensibilidad o *aísthesis*. En algunos se produce una persistencia de la percepción, y de ella, la memoria, y ésta engendra la experiencia o *empeiría*, como indica también Aristóteles en el capítulo primero del libro primero de la *Metafísica;* y de ésta se deriva el arte o *tékhne* y la ciencia o *epistéme*, según se trate de la producción (*génesis*) o de lo que es (*tò ón*). «Así, pues —agrega Aristóteles—, ni existen en el alma estos hábitos ya determinados, ni proceden de otros hábitos más capaces de conocer, sino de la sensación (*aísthesis*), como en una batalla donde, produciéndose la huída, una vez que se detiene uno, se detiene otro, y después otro, hasta que se restablece la autoridad: el alma está constituída de tal modo que puede experimentar esto. En efecto, cuando se detiene en ella un individuo, primeramente es universal en el alma (también percibe, ciertamente, lo individual; pero la sensación es de lo universal, por ejemplo, del hombre, y no de Calias hombre); y, en segundo lugar, se detiene en esto hasta que quede en pie lo sin partes y lo universal, por ejemplo, en este animal concreto hasta que quede en

pie «animal», y en éste de la misma manera. Es evidente, pues, que para nosotros es necesario conocer lo primero por inducción, y, en efecto, es así como la sensación produce lo universal en el alma. Y puesto que los hábitos del pensamiento, por los cuales llegamos a la verdad, unos son siempre verdaderos y otros admiten la falsedad, como la opinión y la reflexión, mientras que la ciencia y el intelecto (*noûs*) son siempre verdaderos, y ningún otro género de ciencia es más exacto que el intelecto, y los principios son más cognoscibles que las demostraciones, y toda ciencia va acompañada de razón, no puede haber ciencia (*epistéme*) de los principios. Y puesto que nada puede ser más verdadero que la ciencia, a no ser el intelecto, el intelecto será de los principios si atendemos a estas razones; y, a la vez, porque el principio de la demostración no es demostración, de modo que tampoco lo será de la ciencia una ciencia. Por consiguiente, si no tenemos, fuera de la ciencia, ningún género verdadero, el intelecto será el otro principio de la ciencia» (25).

La introducción, dice Gratry, nos hace conocer los principios, porque sólo por ella la *aísthesis* pone en nuestra mente el universal. Ahora bien: hay dos clases de principios para Aristóteles: los principios comunes o reglas de la demostración y los propios de cada ciencia (26); estos últimos principios, que no son innatos, que no se poseen de antemano, aunque no haya intermediario que conduzca a ellos, se pueden llamar, dice Gratry, *tesis*. Son los principios propios o mayores de los silogismos, que ni se poseen de antemano, ni se deducen, ni se llega a ellos por ningún intermediario, sino por la induc-

---

(25) *Segundos Analíticos*, II, 19. Cito la traducción de M. Araújo en mi Antología *La filosofía en sus textos*, I, página 102 (1950).

(26) *Segundos Analíticos*, I, 10.

ción aplicada a los datos de la experiencia o *empeiría* (27). Tal es la forma en que Gratry entiende la presencia del método inductivo en Aristóteles, es decir, la forma que en éste adquiere el «procedimiento principal de la razón» (28).

El método infinitesimal. — Gratry, dominado por las vigencias de su tiempo y por su formación de *polytechnicien,* concede gran atención a las aplicaciones matemáticas del procedimiento inductivo y dialéctico; hasta tal punto, que para algunos su lógica no fué sino un derivado del cálculo infinitesimal; así Saisset, el cual —dicho sea de paso— malentendió a la vez la *Lógica* de Gratry y el sentido matemático de la operación de paso al límite (29). Pero en la mente de Gratry, las cosas son distintas: el método infinitesimal en matemáticas no es sino una consecuencia o aplicación, especialmente brillante, del «procedimiento principal de la razón», que se aplica en todas las ciencias, de la inducción o dialéctica. El cálculo diferencial e integral es para él la confirmación de la eficacia y el rigor de la inducción en el sentido que da al término, vinculado, como hemos visto, a Platón y a Aristóteles, bien distinto de la «inducción incompleta» baconiana, que tiene sólo un valor de probabilidad, y de la «inducción completa», que se suele tomar como la propia de Aristóteles, y cuyo alcance es sumamente restringido. No es menester entrar aquí en los minuciosos detalles que da Gratry acerca del procedimiento infini-

(27) *Ibidem,* II, 19.

(28) Sobre interpretaciones recientes de la inducción aristotélica, véanse el libro de Hamelin: *Le système d'Aristote* (1920), págs. 253-259, y el de L. Robin. *Aristote* (1944), págs. 52-59. Un paso adelante representa la interpretación de Ross, que se aproxima mucho a la de Gratry; véase *Aristotle's Prior and Posterior Analytics,* a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross (Oxford, 1949).

(29) Véase el apéndice de la *Logique* (1868), II, págs. 431-472.

tesimal en la matemática; baste con indicar la fórmula más apretada en que expresa su pensamiento sobre este punto (30).

Gratry se atiene sobre todo a Kepler y a Leibniz, con frecuente recurso a Wallis, Newton, por contraposición a Lagrange, que trata de construir la matemática evitando la idea de infinito, y a los matemáticos contemporáneos: sus maestros Poinsot y Ampère, su amigo Cauchy, Cournot. El problema general que plantea el cálculo diferencial —dice Gratry— es éste: «Dada una diferencia, una variación entre dos hechos, dos magnitudes, dos velocidades, dos posiciones, dos fuerzas que dependen de una misma ley, encontrar bajo esa diferencia, esa variación y esa pluralidad la unidad de la ley» (31). Dados, por ejemplo, los puntos de una curva, se trata de hallar en sus diversas posiciones, en las relaciones particulares dependientes de ellas, «le rapport essentiel qui les lie tous comme points d'une courbe unique et définie» (32). En estas relaciones, el análisis descubre dos partes: una dependiente de la posición relativa de los diferentes puntos de la curva, otra dependiente del hecho de pertenecer todos a la misma curva. El análisis descompone el dato complejo en sus dos componentes: uno indefinidamente variable y otro fijo. La fórmula que el análisis infinitesimal halla es ésta: $f'x + X \Delta x$, llamando X a una función de x que, por lo general, no se hace infinita cuando Δx se anula, y Δx a la diferencia finita. «De los dos términos de este binomio —agrega Gratry—, el primer término es invariable para la misma curva, el segundo varía al desplazarse los puntos comparados; basta con eli-

---

(30) Los desarrollos aludidos se encuentran especialmente en el tomo II de la *Logique*, págs. 36-168. También en otros lugares de la obra y en *La connaissance de Dieu*, cap. IX.

(31) *Logique*, I, págs. 102.

(32) *Ibidem*, pág. 103.

minar éste y conservar sólo el primero; en esto consiste la inducción» (33).

En forma distinta, Gratry reproduce su argumentación: «Dados puntos diseminados situados en una curva, el análisis toma uno cualquiera como término de comparación, y le refiere los demás que se apartan de él cada uno según su posición particular. La relación variable y total de cada punto con el punto de comparación se llama la *diferencia;* y la parte esencial de esa relación, que viene de que todos esos puntos son puntos de una misma curva, se llama *diferencial.* Ahora bien, el admirable secreto del análisis consiste en hallar siempre, mediante una operación muy sencilla, la *diferencial* en la *diferencia.* Y esta operación consiste precisamente en borrar las diferencias de las posiciones individuales, para obtener así la unidad de la ley común. Pero ¿cómo borra el análisis esas diferencias, variables para cada punto, a fin de no tener más que la relación constante y permanente que liga todos los puntos de la curva? Saliendo de la cantidad finita, elevándose por encima de la cantidad hasta ese límite de la cantidad que Leibniz dice exterior a la cantidad (34), *a fin de analizar,* dice, *lo indivisible y lo infinito.* Y ¿cómo salir de la cantidad, cuando se trata de puntos dispersos en el espacio? Precisamente suponiendo y estableciendo que esos puntos dejan de estar dispersos y se recogen en uno. Entonces las diferencias quedan borradas y no hay más que la diferencial. Entonces se estudia la curva, fuera del espacio, la diseminación y la cantidad, en esa simplicidad ideal en que, según la expresión de un gran geómetra (35), *toda la curva,* a los ojos del espíritu, *está como reunida*

(33) *Ibidem,* págs. 103-104.

(34) Gratry cita siempre la expresión de Leibniz, según el cual el infinito y el infinitésimo son *extremitates quantitatis, non inclusae sed seclusae.*

(35) Cauchy.

en un punto. Se ven todas las afecciones de la curva en ese punto. Y, en efecto, la simple diferencial implica y da todas las propiedades de la curva. Este es verdaderamente el tipo de todo el procedimiento inductivo» (36).

El cálculo infinitesimal prueba, dice Gratry, la *legitimidad* del procedimiento. Lo importante en este ejemplo matemático es ver cómo se pasa de lo finito a lo infinito, no por vía de identidad, por intermediarios, sino mediante una operación única y directa, que se llama *paso al límite*. Del mismo modo, cuando afirmamos con todo rigor que la suma de los *infinitos* términos de la serie:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \ldots + \frac{1}{2n}$$

es igual a 1, no llegamos a esta conclusión sumando infinitos términos, lo cual ni es posible ni tiene sentido, sino mediante el paso al límite, fundándonos en la *ley* de la serie y en su término general, es decir, en un número finito de términos, en los que buscamos y descubrimos, sin intermediarios, su comportamiento en el infinito.

La inducción o dialéctica, como procedimiento general de la razón, se puede aplicar en matemáticas, como han hecho Leibniz, Newton y sus sucesores; en forma menos perfecta, los matemáticos más antiguos; en física, como prueban las obras de Kepler y, sobre todo, los *Philosophiae naturalis principia mathematica,* de Newton (37), y principalmente en filosofía, en especial como vía para el conocimiento de Dios. ¿Cuál es, en suma, la idea del método inductivo en Gratry?

---

(36) *Logique,* I, págs. 104-105.

(37) Sobre el método de Newton, véase mi estudio «Física y metafísica en Newton» (en *San Anselmo y el insensato,* 1944, págs. 145-148; 2.ª ed. 1954).

La teoría de la inducción en Gratry. — He insistido varias veces en el general desconocimiento de la filosofía de Gratry, más aún de la falta de «circulación» de su pensamiento, que ha hecho que incluso la existencia de algunos libros (38) dedicados a su estudio haya resultado inoperante y no haya conseguido impedir su pertinaz olvido. A propósito de la inducción, la cosa es aún más extraña, porque no sólo los grandes tratados de Lógica suelen ignorar a Gratry, sino que las monografías dedicadas a la inducción, incluso francesas, lo desconocen *en absoluto*. Ya recordé el caso de Lachelier, en 1871, todavía en vida de Gratry, tras cinco ediciones de su *Lógica;* sólo razones sociales o de política universitaria pueden explicar la ausencia de toda mención en la tesis de Lachelier. En libros recientes, como el de Lalande (39) y el de Dorolle (40), falta totalmente hasta el nombre de Gratry, a pesar de que el primero es, en su mayor parte, de carácter histórico.

Gratry utiliza los trabajos de algunos contemporáneos sobre el problema de la inducción: Hamilton, Whewell, Apelt, Rémusat, Waddington (41). Todos ellos están de acuerdo en que la teoría de la inducción está por hacer. Gratry cita la afirmación de Whewell, según la cual «the logik of induction has not yet been constructed» (42); Apelt recoge esta posición y la hace suya (43).

---

(38) Especialmente, los de B. Pointud-Guillemot: *Essai sur la philosophie de Gratry,* y E. J. Scheller: *Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry,* muy minuciosos, pero teóricamente insuficientes.

(39) *Les théories de l'induction et de l'expérimentation* (1929, redacción de un curso en Sorbona, 1921-22).

(40) *Les problèmes de l'induction* (1926). No he podido consultar el libro de J. Nicod: *Le problème logique de l'induction* (1924), pero no es probable que utilice a Gratry.

(41) Cfr. *Logique,* I, pág. 91.

(42) *Philosophy of Inductive Sciences,* II, pág. 616.

(43) E. F. Apelt: *Die Theorie der Induction* (1854), pág. 6.

Hay que advertir que la posición de Gratry no deriva de sus contemporáneos, sino de las fuentes estudiadas en las páginas anteriores: Platón, Aristóteles y los matemáticos del XVII; por lo demás, la tesis general de Gratry es que la inducción o dialéctica ha sido ejercitada por todos los filósofos, al menos en cuanto al conocimiento de la Divinidad, de su existencia y atributos, y la mayor parte de *La connaissance de Dieu* está dedicada a mostrarlo y a exponer su propia teoría. Los desarrollos de la *Logique*, aunque esenciales, no son sino complementos y enriquecimientos de una teoría que poseía ya Gratry, incluso antes de la publicación del libro de Apelt, que es el intento más serio por aquellas fechas de plantear el problema.

La actitud de Apelt tiene coincidencias con la de Gratry. La inducción es para el filósofo alemán el punto en que se anudan el conocimiento empírico y la metafísica: «der Knotenpunkt, in welchem Empirie und Metaphysik zusammenhängen» (44). Apelt distingue entre inducción empírica e inducción racional; la primera consiste en la enumeración conjunta de casos semejantes, y de ella sólo se sigue una probabilidad matemática de que los casos análogos se funden en una *regularidad*, cuya *regla* no está descubierta. La inducción racional, en cambio, permite inferir más de lo que está contenido en las percepciones reunidas: «Die rationelle Induction dagegen lässt auf ein Mehreres schliessen, als was in der blossen Zusammenstellung der Wahrnehmungen liegt» (45). El pecado original antiquísimo («der uralte Erbfehler») de la teoría de la inducción es para Apelt haberla separado totalmente de todo conocimiento *a priori* y haber tomado como su principio la anticipación o espera de casos semejantes, lo que ha llevado a con-

(44) *Die Theorie der Induction*, pág. 6.
(45) *Ibidem*, pág. 44.

fundirla con los raciocinios de probabilidad (46). Apelt remonta la historia de la inducción a Sócrates, Platón y Aristóteles, y comenta algunos textos de los dos últimos, si bien con menos penetracion y detenimiento que Gratry, para detenerse luego en los modernos: Tycho-Brahe, Galileo, Kepler y Newton, y los filósofos ingleses del XVII y el XVIII, para terminar con Whewell, historiador y filósofo de las inducciones (*Geschichtschreiber und Philosoph der Inductionen*). También tienen presente a Stuart Mill, cuya ausencia en la obra de Gratry es sorprendente. Y en el último capítulo estudia la relación de la inducción con la matemática, y toma como primer ejemplo —como hizo Gratry— a Kepler (47).

A pesar de estas analogáas, el sentido del libro de Apelt es bien distinto, mucho más orientado hacia las ciencias de la naturaleza y la coordinacion de la filosofía inductiva nglesa con la especulativa alemana. Ahora tenemos que preguntarnos por el núcleo más personal y propio de la teoría de la inducción en Gratry.

Para Gratry, la lógica es, ante todo, inventiva, una lógica del descubrimiento de la verdad. Hace suya la posición de Leibniz cuando escribía a un corresponsal, Wagner, que las lógicas existentes son apenas sombra (*kaum ein Schatten*) de la que deseaba y entreveía; pero que, a pesar de ello, son útiles, y que no se puede llegar a una lógica suficiente sin ayuda de la parte más íntima de la matemática (*ohne Hülfe der innern Mathematik*), es decir, el cálculo infinitesimal (48).

Esta reforma de la lógica es la que intenta Gratry dando todo su valor al procedimiento principal de la razón, a pesar de ello menos conocido, que llama

---

(46) *Ibidem*, pág. 45.
(47) *Ibidem*, págs. 189 y sigs.
(48) *Logique*, I, págs. 149-151.

de *trascendencia* en el sentido estricto y único de que *no es de identidad*, y cuyos antecedentes históricos se han llamado *dialéctica* o, con mayor frecuencia, *inducción*. Veamos, en primer lugar, los fundamentos metafísicos de esta lógica inventiva.

a) *La certeza y sus fuentes.* — Cuando se plantean cuestiones, dice Gratry, la primera es ésta: ¿podemos estar ciertos de algo? Ahora bien —agrega—, la certeza es la prueba última de la verdad, y, por tanto, no puede ser probada sino por sí misma. Es menester, por consiguiente, renunciar —no por contentarse con poco, sino por espíritu científico— a la «demostración absoluta»; el racionalismo es un error que consiste en buscar no la certeza, sino la demostración; en querer demostrar lo que ya es cierto. Un paso más lo da el escepticismo, que niega la verdad de todo lo que no le es demostrado: «La visión del mundo no prueba la existencia del mundo. Esto sentado, no podéis demostrar la existencia del mundo, y debéis dudar de ella» (49). Gratry niega esto formalmente y del modo más temático: «La vue du monde n'étant autre chose que le monde même, en présence de l'homme et vu par lui, implique nécessairement, ou plutôt manifeste directement son existence» (50).

Los datos irracionales en sí mismos y como tales, son bases de las proposiciones racionales. La filosofía está llena de problemas mal planteados e insolubles: «la filosofía debe demostrar directamente la insolubilidad de las cuestiones insolubles» (51). La pretensión de demostración absoluta es absurda y viene de un vicio profundo del espíritu, de una inmoralidad radical: egoísmo instintivo, en el cual el espíritu se cree centro, autor, punto de partida, causa primera de la verdad; esa pretensión aplica a todo el procedimiento de identidad el silo-

(49) *Ibidem*, págs. 167-170.
(50) *Ibidem*, pág. 171.
(51) *Ibidem*, pág. 175.

gismo. «On regarde — concluye Gratry— comme inconnu ce qui est très-connu, comme douteux, ce qui est vu... La philosophie ferait bien de prier le genre humain de lui accorder, sans démonstration préalable, qu'il existe quelque chose, que nous en sommes certains, et que le moyen légitime et rigoureusement scientifique d'arriver à cette certitude est simplement d'ouvrir les yeux» (52). No es fácil desconocer en esta actitud una anticipación de la que ha llevado a la filosofía de nuestro siglo a resolver con extraña simplicidad cuestiones decisivas que el pensamiento moderno arrastraba desde hacía varios siglos, y muy en especial a superar el idealismo, sin recaer en la limitación y el error de la tesis realista.

Una segunda fuente de los errores filosóficos es lo que Gratry llama los métodos exclusivos. Cuando un hombre ha pensado un poco, toma su punto de vista particular, su modo de mirar, como el único posible, y cree que la realidad se agota en lo que ha visto. Para unos, el método es, simplemente, el análisis de la sensación; para otros, el desarrollo espontáneo de la razón pura, que lo saca todo de sí misma; o la práctica del bien; o la autoridad del género humano, el sentido común y el lenguaje; o la autoridad de la parte sana del género humano; o la comparación de todas las doctrinas mediante la historia de la filosofía; o, por último, el corazón y la inspiración de Dios en cada alma. «Il est évident —concluye Gratry— que chacun de ces points de vue a sa vérité, mais que tous sont faux en tant qu'exclusifs... la vraie méthode consiste dans la réunion de toutes les sources et tous les moyens» (53).

---

(52) *Ibidem*, pág. 218.

(53) *Ibidem*, págs. 239-240.

b) *El fundamento de la inducción.* — Gratry resume las partes constitutivas del procedimiento dialéctico en esta enumeración, sobre la que volveremos más adelante: *percepción, abstracción, generalización, analogía, inducción* (54). La percepción, afirma Gratry, es alcanzar *fuera de mí,* mediante el pensamiento, el objeto cuya impresión está en mí; en ella hay que franquear el famoso abismo del *yo* al *no-yo.* Y agrega estas palabras decisivas: «Pour tout rapport vivant à ce qui n'est pas nous, il faut cette espèce de sortie de nous-mêmes. Il faut un élan, il faut toute autre chose que l'immanence syllogistique; il faut l'élan dialectique qui passe du même au différent» (55). Dicho con otras palabras, *toda relación vital es trascendencia.* En toda acción vital, en la simple percepción, va incluído el *germen* —la expresión es de Gratry— del procedimiento dialéctico.

Más adelante, Gratry afirma lo que después será una tesis importante de la psicología de Brentano: que la percepción es un juicio: «L'acte de simple perception franchit l'abîme d'une sensation a un jugement implicite» (56). Hay, dice en otro lugar, un paso del espíritu hacia el objeto que lo solicita, y eso es *epagogé;* por otra parte, los datos concretos de toda percepción son innumerables, y la mente tiene que ejecutar una operación que consiste en abstraer, si quiere conocer, es decir, saber lo que algo es, remontarse a la esencia o, al menos, al carácter esencial de cada cosa (57).

Hay, por consiguiente, en la mera percepción u conato y como abreviatura de la inducción: a la trascendencia del yo hacia la cosa distinta de el acompaña la abstracción, que elimina y borra los caracteres individuales de los datos sensibles; la ge-

(54) *Ibidem,* II, pág. 43.
(55) *Ibidem,* pág. 45.
(56) *Ibidem,* pág. 171.
(57) *Ibidem,* pág. 56.

neralización pasa de un individuo o unos pocos a todos los posibles, y, en cierto sentido, de lo finito al infinito; la analogía muestra, «en la imagen que se ve, los caracteres del modelo invisible»; los datos, pues, nos *inducen* a elevarnos a un conocimiento esencial. Pero para ello hace falta un resorte, que es concretamente una *creencia,* y ésta es la de que *hay leyes,* es decir, que la realidad tiene una estructura o consistencia; que las ideas eternas de Dios —dice Gratry— gobiernan el mundo; que éste, en algún sentido, se asemeja a Dios (58). Esta creencia o fe —añade— es *más de la mitad de la ciencia* (59). «La raison croit d'avance à des lois; mais elle en veut connaître le caractère précis» (60). Es decir, el conocimiento se moviliza partiendo de una fe en su posibilidad; porque se cree que hay una estructura, una legalidad de lo real, se intenta descubrirla. «Il y a —concluye Gratry— au fond du procédé dialectique, acte fondamental de la vie raisonnable, un acte de volonté, un acte libre, un choix, un acte de foi que l'esprit exécute ou refuse, par suite duquel l'esprit va vers l'être et monte vers l'infini, ou baisse vers le néant» (61).

c) *El proceso dialéctico. — En el procedimiento silogístico,* la razón pasa por vía de identidad de una verdad a otra implicada en la primera; *el procedimiento inductivo,* por el contrario, añade nuevas claridades, pasa de una verdad a otra que la excede, «franqueando un abismo con sus alas», según la expresión platónica. Este procedimiento tiene tres grados: *la perception, l'induction, le procédé infinitésimal, ou la dialectique poussée à bout* (62). La percepción implica un acto de fe que afirma el ser; la inducción, la fe en las leyes, el movimien-

(58) *Ibidem,* págs. 171-173.
(59) *Ibidem,* pág. 173.
(60) *Ibidem,* pág. 177.
(61) *Ibidem,* pág. 194.
(62) *Ibidem,* pág. 195.

to total de la razón lleva al infinito, pero al infinito abstracto; la visión directa del infinito concreto y real, de Dios, corresponde al orden sobrenatural (63).

La inducción se apoya sobre el *sentido,* que nos pone en contacto pre-intelectual, pre-cognoscitivo, con la realidad, con toda realidad: los cuerpos, yo mismo y mis prójimos, Dios. «L'induction ne manque donc pas de données —dice Gratry—, comme on le dit ordinairemente. Loin d'en manquer, elle en a trop... C'est donc évidemment un procédé d'élimination qu'il faut ici. *Effacez l'accident, retranchez la limite et les bornes*» (64).

Por esto, su forma suprema es la *via eminentiae,* método para el conocimiento de los atributos de la Divinidad. Y su correlato moral es una actitud humana, en la cual el hombre se une a «la donnée surnaturelle qu'introduit dans le monde l'incarnation de Dieu», «par le retranchement et le renoncement, par la suppression des obstacles, des accidents de l'erreur et du mal, par la subordination de l'individuel, par cette *mort philosophique* déjà entrevue par Platon, par la *mortification* chrétienne, par le sacrifice, par la croix, qui, loin d'être *l'anéantissement pervers* des faux mystiques, renouvelle, transfigure, glorifie l'individu en l'unissant à sa source infinie» (65). El alma desarraigada, la que, por la soberbia o la sensualidad, está vertida sobre las cosas o encerrada en sí misma y olvida su radicación en Dios, no puede elevarse dialécticamente hasta la Divinidad, ni siquiera *comprender* el proceso de la inducción. Esta es la raíz profunda del ateísmo.

Por otra parte, el punto de partida de la dialéctica puede ser de muy diversa índole: una realidad, una ficción o incluso un contrasentido. Y el resultado depende de su fundamento: se llegará a un

(63) *Ibidem,* págs. 195-198.
(64) *Ibidem,* I, pág. 100.
(65) *Ibidem,* pág. 112.

principio real, o abstracto y ficticio, o al absurdo. Lo primero ocurre cuando yo parto de la realidad finita de las criaturas para elevarme a Dios; lo último explica esa extraña y azorante posibilidad de *invertir* el procedimiento dialéctico y llegar al absurdo total de la sofística.

La inducción no es, pues, un vago procedimiento de tanteo, con certeza sólo estadística, que nos conduciría a verdades sólo probables, como ha creído la metodología de las ciencias positivas, tomando como único modelo de inducción el de Bacon. Lo sensible y finito, punto de partida del procedimiento, nos induce a elevarnos hasta el principio no contenido en ese punto de apoyo; éste es el sentido originario de la inducción, encanto mágico, *illicium magicum* o *epagogé*. «Tomada en este sentido, la inducción marcha sin tanteos y procede con seguridad. Apoyada en un solo caso particular, afirma lo universal con plena certeza» (66).

Pero Gratry no se queda en la idea esquemática de lo particular y lo universal; tiene una visión sumamente perspicaz del carácter «funcional» de los conocimientos universales y abstractos: «L'algèbre —escribe— peut représenter toutes les ellipses possibles par une seule proposition très courte que voici: $a^2 x^2 + b^2 y^2 = a^2 b^2$ Dans cette phrase de la langue algébrique, toutes les conditions individuelles son *en blanc*, sont indéterminées et abstraites; il ne reste que l'idée pure et universelle de l'ellipse, quoique la phrase indique aussi *l'existence inévitable des caractères individuels*» (67).

Gratry decía ya, al comienzo de su investigación sobre el problema de Dios, que el procedimiento que nos lleva a él tiene que ser una operación elemental y cotidiana, accesible en principio a todo hombre, puesto que la luz divina ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Esto es lo que ocurre con la

(66) *Ibidem*, II, pág. 51.
(67) *Ibidem*, pág. 47.

inducción, cuyo fundamento es una operación inmediata que realiza siempre la mente, y aun todo acto vital, y que consiste en trascender a lo otro y a la vez despojar de sus accidentes, de su limitación e imperfección, a la realidad, para afirmarla en su perfecta infinitud. Es la actitud fundamental del hombre, eterno descontento ante todo lo creado, a quien cada cosa, por su realidad y su limitación a la vez, remite a la realidad absoluta. La teoría de la inducción o dialéctica, núcleo de la metafísica del conocimiento en Gratry, es la justificación científica de esta radical dimensión humana.

Madrid, 1951.

INDICE

Pág.

I. — Los géneros literarios en filosofía 7

II. — La vida humana y su estructura empírica 43

III. — La psiquiatría vista desde la filosofía . . 55

IV. — La felicidad humana: mundo y paraíso . 79

V. — La razón en la filosofía actual 109

VI. — El descubrimiento de los objetos matemáticos en la filosofía griega 121

VII. — El saber histórico en Herodoto 181

VIII. — Suárez en la perspectiva de la razón histórica 199

IX. — Los dos cartesianismos 223

X. — «El pensador de Illescas» 239

XI. — Cinco aventuras interiores 265

XII. — La teoría de la inducción en Gratry . . . 279

OBRAS DE JULIAN MARIAS

Historia de la Filosofía (1941. 7.ª ed. 1954).
La filosofía del P. Gratry (1941. 2.ª ed. 1948).
Miguel de Unamuno (1943. 3.ª ed. 1953).
San Anselmo y el insensato (1944. 2.ª ed. 1954).
Introducción a la Filosofía (1947. 3.ª ed. 1953).
La filosofía española actual (1948).
El método histórico de las generaciones (1949. 2.ª ed. en prensa).
Ortega y tres antípodas (1950).
El existencialismo en España (1953).
Idea de la Metafísica (1954).
Biografía de la Filosofía (1954).
Aquí y ahora (1954).
Ensayos de teoría (1955).
Ensayos de convivencia (en prensa).
La imagen de la vida humana (en prensa).
Los Estados Unidos en escorzo (en prensa).

ANTOLOGIAS:

El tema del hombre (1943. Agotado. 2.ª ed. abreviada, 1952).
Filosofía actual y existencialismo en España (2 vols. 1950. 2.ª ed. en preparación).

JULIAN MARIAS

ENSAYOS DE TEORÍA

EDITORIAL BARNA S.A.

FILOGRAF - R. GIRALT MIRACLE - 3a. Princesa de Asturias, 18 - Barcelona